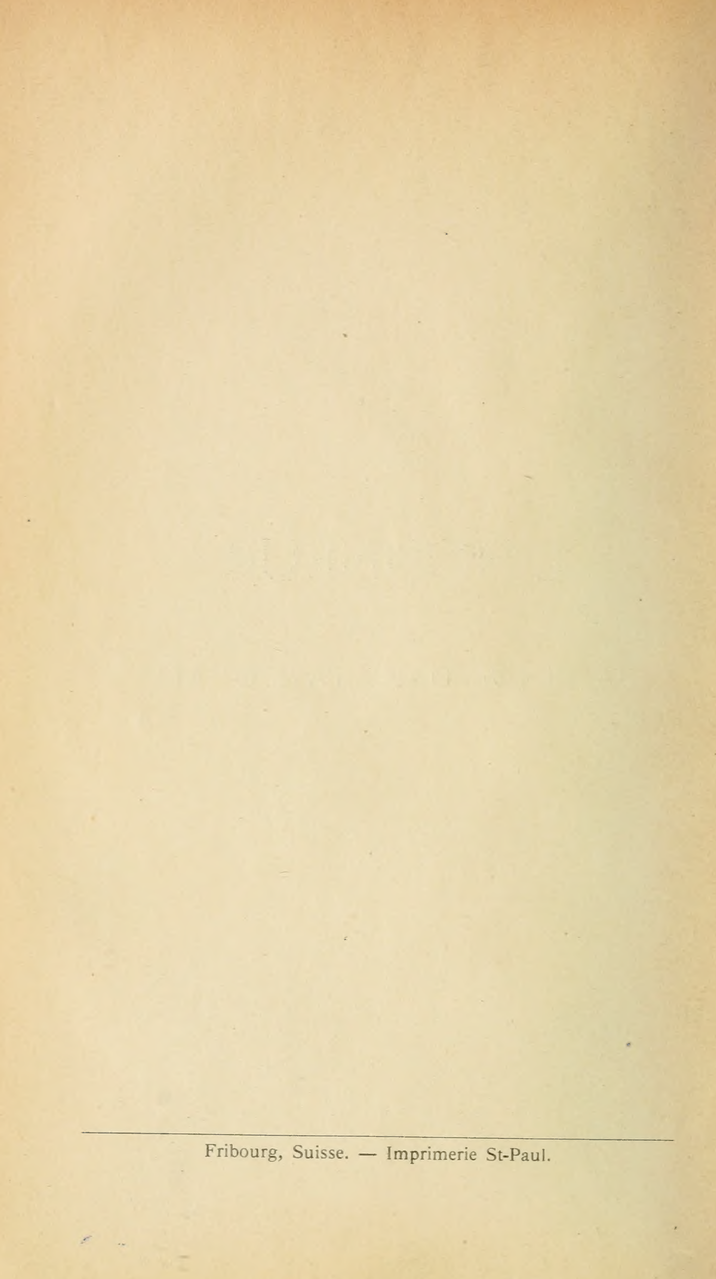


L'HONNEUR

SA PLACE DANS LA MORALE



Fribourg, Suisse. — Imprimerie St-Paul.

L'HONNEUR

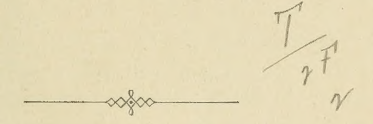
SA PLACE DANS LA MORALE

PAR

ANTOINE GAY

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

CHANOINE DE L'ABBAYE DE SAINT-MAURICE



PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1913



IMPRIMATUR :

† JOSEPHUS ABBET,

Episcopus Tit. Bethleemeticus,

Abbas S^ti Mauritii Agaun.

IMPRIMATUR :

Friburgi Helvet., die 6ª nov. 1912.

P. COLLIARD,

vic. gen.

INTRODUCTION

L'honneur est un mot d'un emploi très fréquent : on parle communément d'honneur et d'honneurs, d'hommes d'honneur, de parole d'honneur, sans savoir toujours bien exactement de quoi il est question. Ce manque de précision dans la conception de l'honneur a son retentissement dans les applications qu'on en fait : l'un prétend faire de l'honneur le fondement de la morale, l'autre ne lui reconnaît aucune valeur éducative ; celui-ci veut qu'on y aspire de toutes ses forces, celui-là en condamne absolument la recherche, tel le déclare invulnérable, tel autre vulnérable à l'excès. Et l'on ne sait trop à qui entendre.

Il nous a donc paru qu'une étude sur ce sujet pourrait être de quelque intérêt, d'autant plus que la question de l'honneur n'est pas purement théorique, et qu'il en découle, au contraire, des conséquences pratiques très graves. Pour ne citer qu'un exemple, le duel dans tous les cas et le suicide bien souvent, ne proviennent que d'une fausse conception de l'honneur.

La division de notre travail est des plus simples : dans la première partie, comprenant les trois premiers chapitres, nous avons étudié la théorie de l'honneur ; dans une deuxième partie nous en avons déduit les conclusions pratiques.

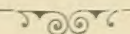
Le présent travail n'a aucune prétention à l'originalité quant au fond : « Tout est dit, et l'on vient trop tard

depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent[1]. » Nous avons simplement voulu présenter sous une forme systématique les aperçus partiels parus jusqu'ici sur l'honneur et qui se trouvaient dispersés dans divers ouvrages. Il n'existe pas, en effet, du moins à notre connaissance, de monographie un peu complète sur ce sujet. Nous avons rectifié, complété ou rejeté les données qui nous paraissaient inexactes, incomplètes ou inacceptables.

Nous nous sommes placé au point de vue théologique, et nous avons passé sous silence ou n'avons touché qu'en passant les questions connexes qui pouvaient faire le sujet de travaux juridiques ou historiques. Envisageant la question sous son aspect théologique, il était tout naturel que nous prissions pour base de notre travail la théologie de saint Thomas qui fournit des données abondantes relativement à la partie théorique ; pour la partie pratique qu'il traite moins explicitement, nous l'avons déduite généralement de ses données théoriques.

Nous nous faisons un devoir d'exprimer ici toute notre reconnaissance au P. de Langen-Wendels pour la bienveillance avec laquelle il nous a dirigé dans l'élaboration de ce travail. Si notre ouvrage reste, malgré cela, profondément défectueux, c'est uniquement à notre insuffisance qu'il faut l'attribuer.

[1] La Bruyère : *Caractères*, chap. I.



Liste des ouvrages plus fréquemment consultés

ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque.*

D'AVENEL (Vicomte G.). *Les Français de mon temps* (*Nelson*).

BINDING (Dr KARL). *Die Ehre und ihre Verletzbarkei* , 2me édit. *Der Zweikampf und das Gesetz.* Leipzig, 1909.

BOSSUET. *Œuvres oratoires.* (Edition Lebarq.)

M. DE C***. *L'honneur considéré en lui-même et relativement au duel.* Paris, 1752.

DIEULAFOY (MARCEL). *Les origines orientales du drame espagnol.* — *L'amour, la jalousie, l'honneur, le point d'honneur. Correspondant,* 10 juin 1906.

ECKSTEIN, JOSEPH. *Die Ehre in Philosophie und Recht.* Leipzig, 1889.

EISELEN. (Dr FRIEDRICH). *Wesen und Wert der Ehre.* Frankfurt-am Main, 1894.

FŒRSTER, (Dr FR. W.). *Jugendlehre* 21. *bis* 25. *Tausend,* 1905. *Schule und Charakter.* 5me édit. Zurich, 1908.

HELLO, ERNEST. *L'homme.* Paris, 1872.

HERBIG. *Wœrterbuch der Sittenlehre,* Quedlinburg und Leipzig 1834.

HERRMANN. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche.* 5me édit. Herausgegeben von Dr Albert Hauck. Artikel : *Ehre und Zweikampf.*

KATTENBUSCH (D. Dr FERDINAND). *Ehren und Ehre.* Gießen, 1905.

Dr KLEIN UND Dr LAMMASCH. *Die Verbesserung des Ehrenschutzes.* Wien, 1903.

KOCH. *Lehrbuch der Moraltheologie.* Freib. i. B., 1905.

LAUTARD HENRI. *L'honneur.* Revue hebdomadaire, 26 août 1911.

LERCH WENZEL, S. J. *Die moderne Ehrenhaftigkeit.* Volksaufklærung. Kleine Handbibliothek, No 60.

MONFAT (LE P. A.). *La pratique de l'éducation chrétienne.* 2me édit., Paris, 1889.

MONTAIGNE. *Les Essais.* Paris, Lefèvre, 1823.

La grande encyclopédie. Paris. MARION. Article : *Honneur*, tome XX. Article : *Duel et Morale*, tome XIII.

PAULSEN. *System der Ethik*, sechste verbesserte Auflage, Stuttgart und Berlin 1903.

PICTET. *La morale chrét.*, Genève 1709.

RETHWISCH. *Ueber den Wert der Ehrenstrafen.* Berlin, 1876.

ROTHE RICHARD. *Theologische Ethik.* 2me édit. Wittenberg, 1870.

DE SACY. *Traité de la gloire.* A La Haye, 1745.

SCHILLER. *Der Verbrecher aus verlorener Ehre.*

SCHULTZ (Dr HERMANN). *Grundriss der evangelischen Ethik.* Gœttingen, 1891.

STOLZ ALBAN. *Erziehungskunst.* 4me édit. Freib. in B., 1878.

THOMAS AQ. *Opera.* Edition Vivès.

VEUILLOT LOUIS. *Çà et là. De la Noblesse.*

DE VIGNY A. *Servitude et grandeur militaires.* Edition définitive. Paris. Delagrave.

CHAPITRE PREMIER

De la nature de l'honneur

Les nombreuses controverses relatives à l'honneur reposent généralement sur un malentendu. Le même mot sert à désigner chez les différents auteurs des concepts divers, et il suit de là que l'on ne peut s'entendre, et tandis que l'un exalte l'honneur au-dessus de tout autre bien, l'autre prétend que l'homme raisonnable n'en doit faire aucun cas. La langue a été dans le cas présent un grand agent de confusion, en comprenant sous une appellation unique des idées absolument différentes, l'honneur au sens actif et au sens passif, l'honneur au sens objectif et au sens subjectif.

« Nous avons ici un des plus éclatants exemples d'une équivoque ou d'une homonymie qui, faute d'être remarquée, a causé une confusion sans pareille ; cela devait arriver d'autant plus facilement qu'il s'agit ici de pensées abstraites. La confusion naquit de cette opinion que la langue et la pensée sont essentiellement une [1] » et que l'identité des vocables suppose l'identité des concepts. Il importe donc grandement de donner, au début de ce travail, une définition aussi exacte que possible de ce que nous entendons par ce

[1] Wir haben vor uns eines der eklatantesten Beispiele einer Äquivocation oder Homonymie, deren Verkennung auch hier beispiellose Verwirrung hervorgerufen hat und dies um so mehr konnte, weil es sich hier um abstrakte Gedanken handelt. Vermittelt hat den Irrtum die Ansicht, Sprache und Denken seien weseneins. ECKSTEIN, JOSEPH. *Die Ehre in Philosophie und Recht.* Leipzig, 1889. p. 11.

mot « honneur ». La définition de Minna de Barnhelm « l'honneur, c'est l'honneur » serait sans doute la seule contre laquelle personne ne pourrait faire d'objection [1]. Mais, au risque de ne recueillir pas l'unanimité des suffrages, nous croyons pourtant devoir en donner une définition plus précise. Nous ne prétendons évidemment pas embrasser sous une seule définition les différentes espèces d'honneur ; autant vaudrait en chercher une qui s'appliquât également à l'arbre et au fruit, à l'architecte et à la maison qu'il construit, à la cause en tant que cause, et à l'effet en tant qu'effet.

Nous nous en tenons à l'honneur objectif, extérieur et nous le définissons avec saint Thomas : *le témoignage de l'excellence de quelqu'un* [2].

C'est de la même façon et souvent presque dans les mêmes termes que bon nombre de moralistes contemporains définissent l'honneur extérieur. Koch, entre autres, entend par l'honneur objectif « les marques extérieures d'estime rendues à un homme dans la mesure de sa dignité et de sa capacité [3] ». Marion le définit avec moins de précision « la considération attachée à la vertu [4] », sans déterminer si cette considération doit se manifester extérieurement.

La définition que nous avons donnée est sans aucun doute tirée d'Aristote, auquel saint Thomas se rapporte à plusieurs reprises on ne peut plus explicitement [5]. Il donne comme la

[1] RETHWISCH, ERNST. Über den Wert der Ehrenstrafen, p. 15.

[2] I-II. q. 2. a. 2. corp. Honor... est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ quæ est in honorato. II II. q. 25, a. 1, ad. 2. Honor... defertur alicui in testimonium propriae virtutis. Cf. etiam, II-II, q. 103. a. 1. c. ; q. 131. a. 1, corp. ; q. 144. a. 3, corp., etc.

[3] « Objektiv betrachtet, ist die Ehre des Menschen die der persönlichen Würde und Tüchtigkeit entsprechende äußere Achtungsbezeigung seitens anderer ». KOCH, *Lehrbuch der Moraltheologie*, p. 280.

[4] MARION, H. *La grande Encyclopédie*, art. *Honneur*. Cf. HERBIG, *Wörterbuch der Sittenlehre*, art. *Ehre* ; il donne une foule de définitions tirées de différents auteurs ; la plupart sont d'accord avec S. Thomas ; d'autres ne précisent pas assez et confondent l'honneur avec l'estime.

[5] II-II, q. 103. a. 1, in prima obj. Honor enim est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis, ut potest accipi a Phil. in I *Eth*.

source où il a puisé sa définition le premier livre de l'*Ethique à Nicomaque*, mais sans indiquer de façon plus précise l'endroit d'où il l'a tirée. On ne trouve pas, en toutes lettres, la définition de saint Thomas dans l'ouvrage d'Aristote que nous venons de citer, mais on peut l'en déduire par un facile raisonnement du chapitre v du premier livre ; c'est aussi le passage que saint Thomas paraît indiquer.

« Les hommes, dit Aristote, dans le passage en question, recherchent l'honneur afin que leurs semblables croient à leur vertu ; c'est pourquoi ils recherchent surtout l'honneur de la part des hommes sages et de ceux qui les connaissent, et ils veulent en être honorés *à cause de leur vertu* [1]. »

Il découle clairement de ce passage que les hommes recherchent l'honneur comme un témoignage accordé à leur vertu. Quant à savoir quel est l'auteur qui, le premier, a tiré d'Aristote cette définition, et qui l'a renfermée dans les termes que nous avons donnés, il n'est pas facile de le déterminer : la question, du reste, importe assez peu à notre sujet.

L'honneur défini par saint Thomas suppose trois éléments essentiels : un sujet et un sujet excellent ; une intelligence hors du sujet pour reconnaître cette excellence et le témoignage extérieur rendu par cette intelligence.

L'élément premier et fondamental de l'honneur c'est l'excellence, c'est-à-dire une qualité ou une vertu portée à un degré qui sort de l'ordinaire. Les différents auteurs sont assez d'accord sur ce point et l'étymologie nous amène également à cette conception. Pour autant en effet qu'elle est fixée par les philologues, elle paraît supposer une qualité éclatante comme fondement de l'honneur.

Le mot grec τιμή par exemple signifie d'abord *évaluation*, puis *prix que l'on attache à quelque chose*, d'où le sens d'estime, honneur, dignité. Le mot τιμή a pour racine le verbe τίω, estimer ou évaluer, ou le verbe τίνω, payer [2]. Cela suppose

[1] Εοίκασι τὴν τιμὴν διώκειν, ἵνα πιστεύωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι : ζητοῦσι γοῦν ὑπὸ τῶν φρονίμων τιμᾶσθαι καὶ παρ' οἷς γιγνωσκονται, καί ἐπ' ἀρετῇ. Αριστοτ. Ηθικων Νικομαχευών. A. 3. Edition Bekker.

[2] M.-A. Bailly. *Dictionnaire grec-français*.

donc que celui qui rend l'honneur a porté un jugement sur la valeur de celui qu'il honore et a constaté en lui l'existence d'une qualité ou d'une vertu.

Il en est de même en allemand. Les frères Grimm [1] font remonter le mot *Ehre* à *aisa*, *aiza*, *êra*, *ais* et *êr*, signifiant un *brillant métal*. Ici encore l'étymologie nous conduit à une qualité brillante qui serait le fondement de l'honneur. Kluge [2] donne le mot *Ehre* comme parent du gothique *ais-tan*, estimer, qui se rattacherait lui-même au latin *aes-tumare*, estimer.

Il ne faudrait pas faire trop de fond sur ces étymologies, mais on voit que, telles qu'elles sont données par les philologues, elles viennent plutôt à l'appui de notre définition.

Elles trouvent, du reste, un *confirmatur* dans la comparaison du concept de l'honneur avec celui du bien honnête. Le bien honnête est celui qui est digne d'honneur [3]. Or, le bien honnête tient la première place parmi ceux que l'homme recherche. C'est le bien absolu, qu'on recherche pour lui-même et non point pour une fin ultérieure [4], comme le bien utile ; c'est le bien qui convient naturellement à l'homme parce qu'il lui donne la beauté spirituelle en ordonnant et réglant toute sa vie d'une manière conforme à la raison [5]. Le bien honnête l'emporte sur le bien utile et le bien délectable parce que tout bien honnête est utile et délectable, tandis que tout bien utile et délectable n'est pas nécessairement honnête. Puisqu'on appelle bien honnête ou digne d'honneur le plus excellent des biens, il faut conclure que

[1] Jakob und Wilhelm Grimm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig 1862. Art. Ehre.

[2] Kluge, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 7. Straßburg, 1910.

[3] Ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. II-II, q. 145. a. 1. c.

[4] Honestum id intelligimus, quod tale est ut, detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusve, possit jure laudari. Cicéron, II, *De finibus bonor. et malor.* c. xiv.

[5] Pulchritudo spiritualis in hoc consistit, quod conversatio hominis, sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem ; hoc autem pertinet ad rationem honesti. II-II, q. 145. a. 2. Cf. a. 3, ejusdem quaest.

l'on suppose comme fondement de l'honneur une perfection peu commune.

Mais en quoi consiste proprement cette excellence ? Saint Thomas, à la suite d'Aristote, fait consister l'excellence de l'homme dans la vertu [1]. Il pense, avec raison, que ce qui fait l'excellence de l'homme, ce n'est pas ce qui le perfectionne ou l'élève à tel ou tel point de vue, mais ce qui perfectionne, élève et développe harmonieusement toutes ses facultés sans exalter l'une d'elles aux dépens des autres, c'est ce qui fait la perfection de l'homme comme homme, comme animal raisonnable, et non pas ce qui tendrait à développer ses qualités physiques au détriment de la raison, ou ce qui prétendrait développer la partie intellectuelle. sans tenir aucun compte de la partie physique. Or c'est précisément là ce que fait la vertu au sens scolastique du terme. Ceci demande une exposition un peu plus étendue.

Dans chaque faculté de l'homme, la philosophie scolastique distingue la puissance, l'acte et l'habitude.

La puissance est une simple capacité de produire ou de recevoir quelque chose. Ainsi l'intelligence et la volonté de l'homme sont d'abord en puissance, l'intelligence en puissance de comprendre toute vérité, et la volonté en puissance de vouloir tout bien.

Ces puissances, toutes merveilleuses qu'elles soient, ne sont encore pourtant que bien imparfaites : c'est un champ en friche que le travail peut rendre fertile, mais qui, par lui-même, ne produira jamais rien ; un tableau sur lequel tout peut être écrit, mais sur lequel rien n'est d'abord écrit, « *tabula rasa, in qua nihil est scriptum* [2] ». Ces puissances

[1] II-II, q. 25. art. 1 ad 2. Honor... defertur alicui in testimonium propriae virtutis. II-II, q. 63. a. 3. Honor est quoddam testimonium de virtute ejus, qui honoratur.

[2] Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu intelligibilium ; et in principio est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum* ut Phil. dicit in 3 *de Anima*, quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. I, q. 79. a. 2.

ont besoin d'être développées par l'exercice, et l'on voit ce qu'elles demeurent chez les idiots, lorsque leur action est empêchée par un défaut des organes.

L'acte est la mise en activité de la puissance : la faculté, sous l'influence d'une poussée intérieure ou extérieure produit l'acte qu'elle était auparavant simplement en puissance de produire : ainsi l'intelligence qui n'est d'abord qu'en puissance de comprendre, sous l'influence de la volonté et par la présentation d'objets extérieurs à elle, passe de la puissance à l'acte, elle s'actualise. L'acte est la perfection de la puissance : tout être est imparfait pour autant qu'il est en puissance, et il est parfait pour autant qu'il est en acte [1].

Par des actes répétés la puissance se développe et se fortifie comme les muscles se développent par l'exercice physique. Elle acquiert une certaine facilité à produire les actes qu'elle ne posait d'abord qu'avec peine, elle finit même par y trouver une délectation, un plaisir. Elle agit alors avec constance, avec uniformité, sans hésitation ni tâtonnements : elle possède l'habitude.

Ainsi l'intelligence, lorsqu'elle possède l'habitude qui lui est propre c'est-à-dire la science, comprend avec facilité et presque d'une façon intuitive les vérités à la connaissance desquelles une intelligence non encore exercée n'arriverait que par de longs raisonnements. De même en va-t-il pour la volonté relativement au bien. Si donc la puissance reçoit sa première perfection de l'acte, sa dernière perfection elle la reçoit de l'habitude qui lui permet de poser ses actes d'une façon prompte, uniforme et agréable.

On voit par ce qui précède que l'excellence de l'homme ne peut évidemment pas consister dans la puissance qui est nécessairement imparfaite ; elle ne peut pas davantage consister dans l'acte, qui est, à la vérité, une perfection, mais une perfection passagère ; elle doit donc consister dans l'*habitus* ou dans la vertu.

La vertu, au sens scolastique du mot, c'est comme l'in-

[1] Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu ; nam potentia sine actu imperfecta est, III, q. 3. a. 2.

dique saint Thomas à la suite de saint Augustin, une bonne qualité de l'âme par laquelle on mène une vie droite, dont personne n'abuse, et que Dieu cause en nous sans notre concours [1].

Cette dernière note ne convient qu'aux vertus infuses, mais le reste de la définition s'applique aux vertus acquises.

La vertu est une qualité, ou mieux un *habitus* [2], c'est-à-dire une qualité qu'on ne peut que difficilement changer. Mais il y a de bons et de mauvais *habitus*, il y en a qui nous portent au bien, il y en a d'autres qui nous portent au mal ; or, la vertu est un bon *habitus*, *bona qualitas*, qui nous porte à faire le bien promptement, constamment et avec délectation.

Celui qui ne possède pas une vertu ou qui ne la possède qu'en germe, peut bien poser des actes isolés de cette vertu, mais il ne la fera généralement qu'après avoir pesé plus ou moins longuement le pour et le contre, selon le plus ou moins de difficulté que lui coûtera l'acte à poser. A chaque acte nouveau il lui faudra une nouvelle réflexion, de nouveaux tâtonnements ; il n'agit que lentement et sans sûreté, comme on le voit, dans un autre ordre de choses, chez celui qui commence à apprendre une science ou un art. Quelles difficultés, quelle lenteur, quelle inhabileté par exemple, dans l'enfant qui s'applique à tracer les premiers caractères de l'écriture ! Quels tâtonnements et quelle attention chez celui qui commence à jouer d'un instrument de musique [3] ! Et

[1] Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. I-II, q. 55. a. 4, in prima obj. et corp.

[2] Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. *Ibid.*

[3] Secundo (indigemus habitibus virtutum) ut operatio perfecta in promptu habeatur ; nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione ; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens. Quaest. disp. *De vir u ibus*, q. 1. a. 1, corp.

cependant, malgré cette application, combien l'exécution n'est-elle pas imparfaite ! Il en va de même dans l'ordre moral pour celui qui ne possède pas la vertu : il peut poser des actes de vertu, il a en lui la puissance suffisante pour le faire, mais il ne le fera jamais sans un acte réflexe, tandis que celui qui possède la vertu agit comme naturellement. L'habitude a établi en lui une seconde nature, et il voit sans réflexion et comme par instinct ce qui est conforme à la raison, et ce qui ne l'est pas.

Et non seulement il le voit, mais ce qu'il a reconnu être son devoir il le fait avec facilité et sans presque éprouver de répugnance. Quand un homme, au contraire, ne possède pas la vertu, il n'accomplit jamais qu'avec difficulté les actes de cette vertu, alors même que la réflexion lui a montré qu'ils sont conformes à la raison : il est facile de le constater tous les jours. L'intempérant, l'avare, le voluptueux peuvent voir très bien ce qu'ils auraient à faire ou à éviter pour vivre conformément à la raison, et ce ne sera pas moins, le plus souvent, le contraire qu'ils feront, car autre chose est de connaître son devoir, et autre chose de l'accomplir, surtout pour celui qui n'en a pas l'habitude.

En même temps qu'elle nous fait poser les actes bons avec promptitude, la vertu nous les fait aussi accomplir d'une manière uniforme, tandis que ceux dont la puissance n'est pas fortifiée par une inclination habituelle varient facilement dans leurs actes [1], agissant tantôt conformément, tantôt contrairement à la vertu.

Enfin la vertu, portée à son plus haut degré, nous permet d'exécuter des actions parfaites non seulement avec promptitude et uniformité, mais même avec délectation. L'habitude étant en quelque sorte une seconde nature, rend l'opération qui lui est propre comme naturelle et par conséquent agréable [2]

[1] (Indigemus habitibus virtutum) ut sit uniformitas in sua operatione ; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Quaest. disp. *De virtutibus*, q. I. a. I, corp.

[2] (Indigemus habitibus virtutum) ut delectabiliter perfecta ope-

tellement que nous finissions par trouver notre plaisir dans ce qui, d'abord, ne nous causait que de la peine et du dégoût.

La vertu tend à rétablir en nous l'équilibre détruit par le péché. Comme dans l'état de justice originelle elle fait que la raison soit soumise à Dieu et les puissances inférieures à la raison. Elle conserve ou rétablit la hiérarchie entre les puissances et les développe parallèlement, sans souffrir que l'une d'elles prenne un développement excessif aux dépens des autres, sans permettre surtout que les puissances inférieures de l'homme prétendent dominer sur les puissances supérieures.

Or la raison étant la plus haute et la plus noble faculté de l'homme, celle qui le distingue essentiellement du monde matériel et sensible, il est très convenable de faire consister l'excellence de l'homme dans la vertu, puisqu'elle fait précisément régner la raison en souveraine sur les puissances inférieures de l'homme. Si la perfection, pour chaque être, consiste à atteindre sa fin, il est bien raisonnable de donner la vertu comme constituant l'excellence de l'homme, puisque c'est par elle qu'il pose les actes qui le conduisent à sa fin.

On admet généralement que celui-là est plus parfait dans l'ordre intellectuel qui voit d'un coup les principes et leurs conséquences, sans être obligé de les déduire par un long raisonnement : il faut donc admettre que, dans l'ordre moral, celui-là aussi est plus parfait qui voit aussitôt les conclusions découlant des premiers principes et qui a la force de les mettre en pratique ; or, dans l'ordre moral comme dans l'ordre intellectuel, ce qui donne cette facilité de juger et d'agir, c'est l'*habitus*, la vertu. Et c'est pourquoi saint Thomas peut et doit être suivi, lorsqu'il en fait le fondement de l'excellence humaine.

Mais on pourrait se demander encore de quelles vertus saint Thomas entend parler, car il distingue les vertus en intellectuelles et morales, les premières perfectionnant

ratio compleatur ; quod quidem fit per habitum ; qui cum sit per modum cujusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. *Ibidem.*

l'intelligence et les secondes la volonté ou la faculté appétitive [1]. Il n'est pas douteux que saint Thomas ne place en premier lieu les vertus morales, c'est-à-dire celles qui nous facilitent la pratique du bien. Il déclare, en effet, que, « en vérité, il n'y a que l'homme bon qui doive être honoré [2] », suivant en ceci Aristote qui, dans son *Ethique*, s'était exprimé dans les mêmes termes [3].

De plus, d'après saint Thomas, l'excellence de l'homme se prend surtout en fonction de sa béatitude [4]. Or c'est par la pratique des vertus morales que l'homme atteint à la béatitude, puisque c'est en elles que consiste la rectitude de la volonté, requise pour que l'homme puisse atteindre sa fin dernière [5].

Ce n'est pas que les vertus intellectuelles soient sans importance : elles l'emportent même, en un sens, sur les vertus morales, parce qu'elles perfectionnent la raison, qui est le principe des vertus morales [6], et elles ont leur siège dans l'intelligence et la raison, facultés plus nobles, parce que plus dégagées des sens, que la puissance appétitive, siège des vertus morales. Mais, somme toute, les vertus

[1] Si quidem igitur (virtus) sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis ; si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis ; unde relinquitur, quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis. I-II. q. 58. a. 3.

[2] Secundum veritatem solus bonus est honorandus. II-II. q. 144. a. 1. ad 2.

[3] Si verum quaerimus, solus vir bonus honore afficiendus est. Aristoteles. IV, *Ethic. ad Nicom.*, c. IX.

[4] I-II. q. 2. a. 2. c. Excellentia hominis maxime attenditur secundum beatitudinem.

[5] Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem ; cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem ; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. I-II. q. 5. a. 7. c.

[6] Eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas... sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva : unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus... I-II. q. 68. a. 8. c.

morales l'emportent cependant sur les vertus intellectuelles, parce qu'avec la faculté de bien agir, elles nous donnent le bon usage de cette faculté. Nous ne faisons usage de nos facultés intellectuelles que sous l'influence de la volonté, et les vertus morales perfectionnent précisément la volonté qui nous fait user, et bien user de nos vertus intellectuelles [1]. C'est pourquoi saint Thomas regarde les vertus morales comme le principal facteur de perfectionnement pour l'homme.

Il faut avouer pourtant qu'au premier abord saint Thomas ne paraît pas être toujours d'accord avec lui-même sur ce point. Il dit tantôt que l'excellence de l'homme consiste dans la seule vertu [2], tantôt qu'elle consiste principalement dans la vertu, mais aussi dans certaines qualités secondaires, comme les dignités, la puissance, les richesses [3]. Mais la contradiction n'est qu'apparente et il est facile de concilier les différents textes de saint Thomas, qui du reste s'explique lui-même en disant que si l'on peut accorder quelque honneur à la puissance et aux richesses, cet honneur ne s'arrête pas à ces qualités extérieures, mais qu'il doit être rapporté à la vertu dont elles sont l'indice ou qu'elles servent à promouvoir. Si quelqu'un honorait un homme uniquement à cause de ses richesses ou de sa puissance, il tomberait dans l'acception de personnes [4].

[1] Cum habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, in quantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri ; hoc enim est bonum opus intellectus ; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia, seu habitu : ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum ; ...quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. I-II. q. 57. a. 1. c.

[2] Et ideo sola virtus est debita causa honoris. II-II. q. 63. a. 3.

[3] Honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus, et *praecipue* quae est secundum virtutem. II-II. q. 144. a. 3. Excellentia hominis maxime consideratur secundum virtutem. II-II. q. 145. a. 1.

[4] Alia quae sunt infra virtutem, honorantur, inquantum coadjuvant ad opera virtutis ; sicut nobilitas, potentia et divitiae. II-II.

De ce court exposé ressort d'une manière suffisante le bien-fondé de la conception scolastique, qui n'accorde l'honneur qu'à l'excellence, — en quoi du reste elle s'accorde avec tous les autres systèmes, qui tous supposent quelque excellence chez ceux qu'ils honorent, — et qui fait consister l'excellence dans la vertu.

Il faut remarquer cependant que ce terme de vertu ne doit pas être pris dans un sens par trop restreint. Aristote dit que la vertu « dispose ce qui est parfait à ce qu'il y a de meilleur » c'est-à-dire qu'il entend par vertu tout ce qui s'ajoute à un être déjà constitué dans sa nature pour l'aider à tendre à sa fin qui est sa perfection dernière. La vertu suppose une nature préexistante, à laquelle elle donne une perfection dans n'importe quel ordre de choses, et ainsi sont comprises dans le concept général de vertu les vertus tant intellectuelles que morales, car celles-là disposent l'homme à atteindre le vrai comme celles-ci à atteindre le bien. Tout ce qui facilite l'action de l'homme conformément à sa nature, doit être compris sous le concept général de vertu. Ce terme ne s'applique pas seulement à la vertu qui dirige l'homme vers son bien principal et sa fin dernière, mais à toute vertu qui nous dirige vers une fin secondaire et vers un bien particulier pourvu que ce bien soit un bien réel et non pas seulement apparent[1].

Mais pour parler d'honneur au sens strict du mot, il ne suffit pas d'un sujet excellent : il faut hors de lui une intelligence pour reconnaître cette excellence et en rendre témoignage. Sinon nous n'avons qu'un honneur purement intérieur et immanent, qui n'est pas celui que nous avons défini.

q. 145. a. 1. ad 2. Cf. II-II. q. 186. a. 7. ad 4. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur (divites) erit peccatum acceptionis personarum. II-II. q. 63. a. 3.

[1] Virtus est quaedam dispositio perfecti : dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. I-II. q. 110. a. 3. Virtus vera simpliciter est illa, quae ordinat ad principale bonum hominis ;... sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem... II-II. q. 23. a. 7.

La conscience de chaque homme peut bien se prononcer sur ce qu'il y a en lui de louable et lui rendre témoignage des vertus qu'il possède : nous avons dans ce cas l'honneur subjectif, intrinsèque, sur lequel nous aurons à revenir. Mais l'honneur au sens de notre définition n'existe que lorsque notre vertu est perçue par une intelligence placée en dehors de nous, et que celle-ci manifeste extérieurement l'estime qu'elle a conçue pour nous.

« L'honneur peut être défini comme la valeur que nous avons aux yeux des autres, avec cette différence que nous nous mettons aussi au nombre de ceux aux yeux desquels nous voulons avoir quelque valeur [1]. » Et même pour tout homme bien pensant, il importe avant tout d'avoir quelque valeur à ses yeux, car le témoignage de sa conscience a pour lui plus de valeur qu'aucun autre. « Il n'y a pas de doute que, pour nous, l'honneur et la conscience se rencontrent. Dans bien des cas nous pouvons en appeler à la conscience aussi bien qu'à l'honneur. Mais ce qui les distingue, c'est le rapport essentiel que l'honneur a avec la société, rapport que la conscience n'a pas de la même façon [2]. »

Ce côté social de l'honneur fait qu'il suppose non seulement une vertu éminente, mais une vertu et une excellence qui se traduisent au dehors par des paroles ou par des actes, ou par toute la manière de se comporter. Ceci se comprend du reste : l'honneur est, par définition, le témoignage de l'excellence d'autrui. Or nous ne pouvons rendre témoignage que de ce que nous connaissons, et nous ne connaissons de

[1] Die Ehre kann definiert werden als die Geltung, in der wir stehen, nur daß wir bei denen, für die wir « gelten », an uns selbst als solche, bei denen wir auch gelten wollen, mitdenken. KATTENBUSCH. *Ehren und Ehre*. p. 31. Gießen, Töpelmann, 1909.

[2] Es ist keine Frage, daß unter uns Ehre und Gewissen sich begegnen. In vielen Fällen ist es bei uns ebenso möglich, sich auf das Gewissen wie auf die Ehre zu berufen... Das unterschiedliche ist, soweit ich sehe, gegeben mit den spezifischen Zusammenhang, den die Ehre mit der Gesellschaft hat, den das Gewissen so nicht hat. KATTENBUSCH, *op. et loc. cit.*

nos semblables que ce qu'ils manifestent au dehors, ce qu tombe d'une façon ou d'une autre sous nos sens [1].

Ce n'est pas à dire que la vertu, même purement intérieure, ne soit pas digne d'honneur, mais uniquement qu'elle ne saurait y prétendre de la part des hommes, qui ne peuvent témoigner de l'honneur pour une vertu dont ils ignorent l'existence. La vertu non manifestée au dehors peut être comparée à un capital non placé : ce capital n'a, en soi, ni plus ni moins de valeur, mais il ne peut rapporter d'intérêts à celui qui le possède.

Saint Thomas, nous l'avons vu, tout en faisant consister l'excellence de l'homme dans la vertu, accorde pourtant que l'on peut rendre quelque honneur à des qualités secondaires, mais toujours pour autant qu'elles ont quelque relation avec la vertu. La vertu est pour lui la norme fondamentale sur laquelle doit se mesurer l'honneur, et chacun ne doit y participer que pour autant qu'il participe à la vertu.

On peut, par conséquent, honorer les dignités, car généralement les hommes ne les confèrent qu'au mérite et à la vertu ; on peut honorer la puissance et les richesses parce qu'elles permettent de soutenir et de promouvoir la vertu ; on peut honorer la vieillesse, parce qu'elle est un indice de vertu, quoiqu'elle ne la suppose pas nécessairement [2]. Et ainsi en va-t-il des autres avantages extérieurs. Il est vrai que l'on trouve bien des fortunes frauduleusement amassées, bien des dignités usurpées ou par la violence ou par une

[1] Honor est contestatio quaedam de excellentia alicujus, ut supra dictum est : testimonium autem non profertur, nisi de rebus notis : interior autem electio non innotescit homini, nisi per actus exteriores ; ... propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione. II-II. q. 145. a. 1. ad 3.

[2] Alia vero quae sunt infra virtutem, honorantur, inquantum coadjuvant ad opera virtutis ; sicut nobilitas, potentia et divitiae. II-II. q. 144. a. 1 ad 2. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis quod est senectus ; licet hoc signum quandoque deficiat ; divites autem honorandi sunt propter hoc, quod majorem locum in communitatibus obtinent. II-II. q. 63. a. 3.

fausse apparence de vertu ; il est vrai que l'on voit des vieillards qui n'ont de la vieillesse que les défauts sans en avoir les qualités ; mais il n'importe. Sans doute, ces qualités purement extérieures ne changent ni n'améliorent la nature de l'homme ; elles sont communes souvent aux bons et aux mauvais ; elles peuvent servir au bien et au mal et, par conséquent, le seul fait de les posséder ne suffit pas pour mériter de l'honneur ; mais à juger *ex ordinarie contingentibus* on peut dire que ces qualités sont au moins un indice de la vertu. « Aussi l'opinion de tous les siècles a-t-elle toujours attaché à la vieillesse une certaine dignité. Dans le *Lévitique* il est prescrit « de se lever devant une tête blanchie, et d'honorer la personne du vieillard » (Lév., 19, 32) ; de même, dans l'antiquité classique, au temps où les mœurs étaient encore sévères, il était sévèrement prescrit d'honorer les vieillards. La vieillesse représente une somme d'actions, d'expérience et de souffrances qui rendent l'homme honorable [1]. »

Mais alors on peut se demander s'il ne suffit pas d'une simple apparence de vertu pour mériter l'honneur. Non, la vertu seule a droit à l'honneur. Seulement c'est une loi reçue dans le droit comme dans la morale que *nemo praesumitur malus donec probetur*. Aussi longtemps qu'une action du prochain est susceptible d'être interprétée en bien ou en mal, il faut supposer que l'intention de celui qui pose cette action est bonne et que, par conséquent, cette action elle-même est bonne.

Les intellectualistes objecteront peut-être que c'est là sacrifier les droits de la raison, et s'exposer infailliblement

[1] Eine solche Würde verbindet die Volksanschauung verschiedener Zeiten mit dem Greisenalter. Wie es III Mos. 19, 32 heißt : « Vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen und die Person des Greises ehren » so ist im klassischen Altertum zur Zeit strenger Sitte, z. B. in Sparta und Rom die Vorschrift, die Alten zu ehren, streng eingeschärft worden. Das Alter repräsentiert eben eine Summe von Taten, Erfahrungen, Leiden, die den Menschen ehrwürdig machen. LINSENMANN. *Lehrbuch der Moraltheologie*, p. 455-456. Freiburg i. B. 1878.

à l'erreur. Saint Thomas s'est chargé de leur répondre, et sa réponse mérite d'être citée tout au long.

« Autre chose est, dit-il, de juger des choses, autre chose de juger des hommes. Pour les choses, nous en pouvons juger à notre aise : le jugement que nous en portons, qu'il soit favorable ou défavorable, n'est pas de nature à leur nuire ou à leur être utile. Il n'y a, dans ce cas, à tenir compte que du bien intellectuel de celui qui juge, bien qui est sauvegardé s'il juge conformément à la vérité, qui est compromis dans le cas contraire : car la vérité est le bien de l'intelligence, comme l'erreur en est le mal. Par conséquent, lorsque nous jugeons des choses, nous devons nous efforcer d'en juger selon la réalité. Mais quand nous jugeons des hommes, notre bien personnel n'est pas seul en jeu. Il y a à tenir compte du bien ou du mal dont notre jugement peut être la cause : le sujet de notre jugement sera, en effet, honorable ou méprisable, selon que nous le jugeons bon ou mauvais. C'est pourquoi nous devons alors conclure plutôt à la bonté de celui que nous jugeons, à moins d'évidence contraire. L'erreur, dans ce cas, n'est pas un mal pour celui qui se trompe, car la perfection de l'intelligence ne consiste pas dans la connaissance des faits particuliers [1]. » Dans cette collision de droits

[1] Aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus ; in judicio enim, in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei, de qua judicamus, cui nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsa ; sed attenditur ibi solum bonum judicantis, si vere judicet, vel malum, si falso ; quia verum est bonum intellectus ; falsum autem est malum ipsius, ut dicitur in 6. *Ethicor.* (cap. II et lib. V, *Metaph.*, tex. 8) ; et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus judicet, secundum quod sunt : sed in judicio, quo judicamus de hominibus, praecipue attenditur bonum et malum ex parte ejus, de quo judicatur ; qui hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus judicatur, et contemptibilis, si judicetur malus ; et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio, quod hominem judicemus bonum nisi manifesta ralio in contrarium appareat ; ipsi autem homini judicanti falsum, judicium quo bene judicat de alio, non pertinet ad malum intellectus ipsius ; sicut nec pertinet ad ejus perfectionem secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium. II-II. q. 60. a. 4 ad 2.

entre l'intelligence et la charité, les droits de la charité l'emportent, et il est préférable de se tromper que de léser les droits du prochain [1].

Souvent la constatation du mérite et de la vertu d'un individu par les autres membres de la communauté peut n'être pas des plus faciles : le mérite peut se cacher sous le voile de l'humilité, et le vice sous des apparences de vertu. « Nul n'est parfaitement moral, nul n'est parfaitement clairvoyant et nul, par conséquent, ne peut porter un jugement absolument exact. Les appréciations morales varient avec les hommes et avec les points de vue. Non point que l'on doive approuver le sophisme de Hamlet, prétendant que rien n'est en soi ni bien, ni mal, que la seule pensée fait le bien et le mal ; non, le bien est certainement objectif, mais il trouve les appréciations les plus variées. Bien souvent, l'appréciation d'une action particulière est entravée par l'ignorance de celui qui juge, ou par un concours de circonstances qui nous font prêter à l'agent des motifs qui corrompent la bonté de son action [2]. »

Quoique, à parler strictement, l'honneur soit le témoignage de la vertu propre du sujet, il est pourtant des cas où l'on doit témoigner de l'honneur à certains individus malgré leur indignité reconnue. On les honore alors en considération de la dignité qu'ils revêtent ou de la communauté qu'ils représentent. L'honneur, dans ce cas, ne s'arrête pas à la personne, mais il va à la dignité ou à la communauté.

Les personnes jouissant de l'autorité ou revêtues de certaines fonctions méritent un honneur particulier lorsqu'elles usent bien de cette autorité et qu'elles remplissent conscien-

[1] Il y a une distinction à établir entre le jugement pratique et le jugement spéculatif : le jugement pratique considère la personne jugée comme le terme d'une action, ce qui n'a pas lieu dans le jugement spéculatif, qui reste purement dans le domaine des idées. C'est pourquoi on est libre de juger spéculativement des personnes, car toute connaissance spéculative est bonne en soi, et ne devient mauvaise que par le mauvais emploi qu'on en fait.

[2] Eckstein. *Die Ehre in Philosophie und Recht*, p. 27. Leipzig, 1889.

cieusement leurs fonctions. Mais, indépendamment de cette considération, et par le seul fait de la charge qu'elles revêtent, on leur doit rendre honneur [1].

Et c'est ainsi que nous honorons les princes et les prélats, même mauvais, en tant qu'ils représentent la personne de Dieu et de la communauté à la tête de laquelle ils sont placés ; pour la même raison, nous devons de l'honneur aux parents et aux maîtres parce qu'ils participent à la dignité de Dieu qui est le père et le seigneur de toutes choses [2].

Saint Thomas va plus loin et il enseigne que l'on doit plus d'honneur à un prince vicieux qu'à un sujet vertueux [3]. Non pas en soi, et à cause de leurs mérites personnels, mais en tant qu'on considère l'autorité comme autorité, et le sujet comme sujet. D'après ce qu'on a dit ci-dessus, ce qu'on honore dans le prince ou dans une autorité quelconque, ce n'est pas la personne, mais Dieu qui représente l'autorité à tous les degrés. Or il est évident qu'on doit plus d'honneur à Dieu qu'à n'importe quel homme, lors même que Dieu est

[1] Gewiß besitzt, wie jeder Mensch so auch der König, der Beamte, der Offizier seine Ehre, deren Maß sich zum Teil bestimmt nach der Art der Herrschafts- und der Amtsführung. Aber ganz abgesehen von diesem Ehrbesitz kommt dem Herrscher und seinen Beamten ein Anspruch auf Respektserweisung zu, der allein in der Herrscherstellung des Königs und in der Tatsache, daß Beamte und Offiziere seine Statthalter sind, wurzelt. Dr. KARL BINDING. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 10.

[2] Aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius ; sicut principes et praelati honorantur, etiamsi sint mali, inquantum gerunt personam Dei, et communitatis, cui praeficiuntur, ...et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi propter participationem divinae dignitatis, qui est omnium pater et dominus. II-II. q. 63. a. 3.

[3] Subdito bono debetur secundum se major reverentia ; sed ratione praelationis debetur major malo praelato. Et est triplex ratio : primo quia praelatus gerit vicem Dei, unde Deus in ipso honoratur : secundo quia ipse est persona publica et honoratur in ipso bonitas Ecclesiae vel reipublicae, quae est major quam merita unius singularis personae ; tertio quia praelatio se habet ad virtutem sicut causa efficiens in aliis virtutem ; et dignius est alterius virtutis causam existere, in quantum hujusmodi, quam virtuosum esse. *3 Dist.* IX. q. 2. a. 3 ad 3.

représenté d'une manière indigne de lui. C'est ce que nous faisons, d'ailleurs, dans les exercices du culte : si nous honorons Dieu ou les saints dans une statue ou un tableau qui les représente, nous les honorons d'après leurs mérites, et non d'après la valeur artistique de la statue ou du tableau.

De plus, les supérieurs ecclésiastiques ou civils, bons ou mauvais, représentent néanmoins l'Eglise ou l'Etat et c'est l'Eglise et l'Etat qu'on honore en leur personne. Or il est certain que les vertus de la communauté entière l'emportent sur les vertus de chaque individu, autant que la grande personne morale que constitue l'Eglise ou l'Etat l'emporte sur la personnalité individuelle d'un fidèle ou d'un citoyen.

Enfin l'autorité doit être regardée comme la cause efficiente de la vertu chez les subordonnés, et, à un certain point de vue, il vaut mieux causer la vertu chez les autres que d'être vertueux soi-même. L'autorité, en effet, a pour mission de gouverner ses sujets ; gouverner c'est conduire quelqu'un à sa fin, comme le pilote conduit le bateau au port. Or celui qui gouverne est plus parfait que celui qui est gouverné, celui qui produit le mouvement plus parfait que celui qui le subit. Il suit donc que le supérieur, comme tel, a droit à plus d'honneur que le subordonné, même si ce dernier possède un plus haut degré de vertu [1]. C'est aussi l'avis de saint Augustin : Parfois, dit-il, des hommes injustes arrivent aux places honorables ; lorsqu'ils y parviennent et qu'ils obtiennent le titre de juges ou de rois, on ne doit point manquer de leur rendre l'honneur dû à la puissance [2].

Il n'est pas nécessaire, en effet, que celui qui reçoit l'honneur soit toujours supérieur en tous points à celui qui le

[1] Ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos : gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum ; omne autem movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur. II-II. q. 102. a. 2.

[2] Aliquando injusti perveniunt ad honores saeculi : cum pervenerint et facti fuerint vel judices, vel reges... non potest fieri nisi ut exhibeatur illis honor debitus potestati. S. Aug. Enarratio in psalmum 124. MIGNE, P. L., 37 col. 1653.

rend ; il suffit qu'il lui soit supérieur en quelque manière [1]. Deux individus peuvent se devoir réciproquement de l'honneur à des titres différents, l'un le méritant par sa vertu, l'autre par sa dignité.

L'estime conçue pour la vertu de ceux qui nous entourent, nous devons la manifester extérieurement (*testimonium*) et c'est ce qui constitue la troisième note essentielle de l'honneur.

Il en est qui négligent cette dernière note, et qui confondent ainsi l'honneur et l'estime. Krug, par exemple, définit l'honneur « l'estime dont nous jouissons auprès des autres, ou dont les autres jouissent auprès de nous [2] ». Maass pense que c'est « la bonne opinion que les autres ont de notre perfection, particulièrement de notre perfection morale ». Ce sont là des définitions incomplètes qui peuvent convenir à l'estime, au respect, et encore le respect suppose-t-il déjà une certaine manifestation de la pensée, mais elles ne déterminent pas assez l'honneur pour le distinguer de tout autre sentiment analogue.

L'honneur peut être rendu devant Dieu ou devant les hommes. Devant Dieu qui voit le fond des cœurs, il peut suffire d'un acte purement intérieur, du simple témoignage de la conscience par lequel nous reconnaissons et approuvons le bien que nous constatons chez nos semblables ou chez les créatures intelligentes en général. Et c'est pourquoi, à ne tenir compte que de cette considération, une religion purement intérieure pourrait suffire, car nous pouvons rendre intérieurement un témoignage suffisant de l'estime et de l'admiration que nous éprouvons pour les attributs infinis de Dieu [3]. En ce sens les partisans d'une religion sans culte

[1] Non enim oportet quod ille qui honoratur, sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter. II II. q. 103. a. 2.

[2] Ehre ist die Achtung in der wir bei andern oder andere bei uns stehen. KRUG. Ehre ist die gute Meinung, die andere von unserer Vollkommenheit, besonders von unserer moralischen Vollkommenheit haben. MAASS. Tiré de HERBIG, *Wörterbuch der Sittenlehre*, art. *Ehre*.

[3] Testimonium redditur vel coram Deo vel coram hominibus :

et sans cérémonies auraient raison : Dieu n'a certainement pas besoin de manifestations extérieures pour se rendre compte de nos sentiments ; il n'a pas besoin des sacrifices que nous lui offrons, selon qu'il le disait lui-même au peuple d'Israël [1]. Mais nous devons à Dieu un hommage extérieur à d'autres titres, et d'abord, parce que, dépendant de Dieu par notre corps comme par notre âme, nous lui devons l'hommage et de notre corps et de notre âme ; nous sommes des vassaux tenus à rendre hommage pour chacun des fiefs que nous tenons de Dieu, notre Seigneur [2]. De plus, la société, comme les individus, doit à Dieu des hommages, et ces hommages de la société doivent consister en des actes extérieurs. Il est vrai que dans le culte, les actes intérieurs tiennent la première place : si les actes extérieurs sont la matière, ils en sont la forme, s'ils sont un corps, ils en sont l'âme.

Mais ces signes extérieurs ont aussi leur importance relativement à l'homme dont elles élèvent l'esprit jusqu'aux actes spirituels, qui unissent l'homme à Dieu [3].

Cette pensée, du reste, découle si clairement de la nature de l'homme que l'on ne trouve aucun peuple qui n'ait pas imaginé certaines manifestations pour extérioriser ses sentiments de dépendance et d'admiration à l'égard de la divinité.

coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiae sufficit ; et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo. II-II, q. 103. a. 1.

[1] Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo ? Psaume 49, 13.

[2] Instituta sunt sensibilia sacrificia quae homo Deo offert non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem et sicut in creatorem et gubernatorem et dominum universorum. S. Thomas, *Cont. Gent.*, lib. III, cap. cxix.

[3] Religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes : exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos... In divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus quibus Deo conjungitur. II-II q. 81. a. 7.

Si nous usons de paroles envers Dieu, dit encore saint Thomas, ce n'est pas pour lui manifester nos pensées, à lui qui voit le fond de nos cœurs, mais c'est afin de porter au respect envers Dieu et nous-mêmes et ceux qui nous entendent. Ainsi donc la louange vocale est nécessaire non pour Dieu, mais pour les hommes qui le louent [1].

Quant au témoignage que nous rendons devant les hommes de la vertu de quelqu'un, il faut nécessairement qu'il soit extérieurement manifesté [2]. Le témoignage de la conscience est de nulle valeur devant les hommes qui ne peuvent le constater. On peut penser tout le bien qu'on veut d'un individu : cela ne lui sera d'aucune utilité devant la communauté aussi longtemps que notre jugement ne sera pas extériorisé. « Et c'est pourquoi nous nous servons de paroles et de louanges à l'égard des hommes, afin de faire connaître la bonne opinion que nous avons de celui que nous louons [3]. »

Il est différentes façons d'extérioriser son estime : on peut le faire par des paroles ou par des actes. Par des paroles en louant les actions et les qualités d'autrui ; les panégyriques, les oraisons funèbres, les compliments sont des marques d'honneur données par la parole, pour autant du moins qu'ils sont sincères et ne sont pas des corps sans âme. Ce signe, le plus commun peut-être, est aussi le plus intelligible, car c'est un signe naturel, et il n'est pas d'homme qui ne regarde la louange sincère comme une marque d'honneur.

Il y a d'autres signes purement conventionnels qui varient avec les époques et avec les pays [4]. Ce qui, à une certaine

[1] Ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus ; et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem. II-II. q. 91. a. 1.

[2] Quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora. II-II. q. 103. a. 1.

[3] Laude oris ad hominem utimur, ut vel ei, vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus. II-II. q. 91. a. 1.

[4] Quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora : vel verborum, puta cum aliquis ore pro-

époque et sous une certaine latitude est regardé comme une marque d'honneur, peut passer en d'autres temps et sous d'autres cieux pour une marque de mépris. Ainsi, la plupart des peuples se découvrent en signe de respect en s'adressant à la divinité ou en visitant les édifices religieux ; d'autres, au contraire, et entre autres, les Mahométans, gardent leur turban et enlèvent leur chaussure.

Il est pourtant certains signes qui sont en usage à peu près chez tous les peuples et à toutes les époques, et sont reçus partout comme des témoignages de respect : ainsi le fait de s'incliner ou de fléchir le genou devant quelqu'un, de lui céder le pas, de se lever à son approche. Les peuples orientaux, plus expressifs dans la manifestation de leurs sentiments se prosternent jusqu'à terre pour témoigner d'un grand respect ; cet usage était déjà répandu chez eux aux époques reculées [1], comme on le voit par de nombreux passages de la Bible. Le fait d'ériger des statues, d'offrir des présents a aussi toujours été regardé comme une marque d'honneur. Au sujet des présents honorifiques, il est une remarque à faire, remarque qui peut du reste s'appliquer également aux autres témoignages honorifiques.

Lorsqu'un homme, sous l'impression de l'excellence de l'un de ses semblables, manifeste son admiration par un acte quelconque, et concourt, autant qu'il est en lui, à témoigner de l'excellence et de l'éminente vertu de cet individu, il l'honore, et son acte, si insignifiant qu'il soit, est pourtant essentiellement un honneur.

Ceci découle de ce que nous avons dit plus haut : les marques extérieures d'honneur ne sont que la matière, les actes intérieurs sont la forme ; et de même que dans l'art un objet sans valeur au point de vue de la matière, peut

nuntiat excellentiam alicujus ; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis hujusmodi ; vel etiam exterioribus rebus, puta in munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi. II-II. q. 103. a. 1.

[1] Cecidit Abram pronus in terra. *Gen.*, 17, 3. Cecidit Josue pronus in terram ; et adorans ait. Jos., 5, 15. Cf. I *Reg.*, 20, 41. *Ez.*, 2, 1. etc.

avoir un très grand prix à cause de la perfection de sa forme, de même en est-il dans le domaine de l'honneur [1].

Mais ce que nous venons de dire s'entend de celui qui n'est pas en état de faire davantage ou qui sait que celui auquel son présent s'adresse n'attache aucune importance à la valeur de l'objet offert [2]. Mais en dehors de ces circonstances, celui qui, possédant une grande fortune, ferait à une personne qu'il voudrait honorer un présent de vil prix, lui ferait une injure bien plutôt qu'un honneur.

On peut se demander si le témoignage d'honneur implique une soumission de celui qui le rend à l'égard de celui qui le reçoit. Lessius affirme que « indirectement nous témoignons de l'excellence de celui que nous honorons ; et que directement nous manifestons notre opinion avec une certaine soumission ». Mais ceci paraît difficile à admettre, car il est certainement bien des cas où l'on peut témoigner de l'honneur, sans se soumettre aucunement à celui qu'on honore. Ainsi il est dit que Dieu honore les saints, et ceux qui le servent : Si quelqu'un me sert, mon Père qui est dans les cieux l'honorera [3] ; pourtant il est bien certain que Dieu ne fait, à l'égard des saints, aucun acte de soumission. De même, quand un roi ou un prince honore un de ses sujets pour ses mérites ou ses vertus, en lui confiant un signe honorifique ou le gouvernement d'une province, il n'entend point pour autant se soumettre à son sujet [4]. Pas même au seul point

[1] Wenn jemand aus dem Eindruck des Vorzugs, der Ausgezeichnetheit eines andern heraus durch irgend ein Tun diesen Eindruck als solchen kund gibt, also an seinem Teile dazu mitwirkt, ihm als abstehend von andern, hinausragend über andere hinzustellen, so ehrt er ihn, so bedeutet sein Tun dem Begriff und Wesen nach, so unwichtig, so sachlich inhaltlos es sein mag, eine Ehrung. Dr. KATTENBUSCH, FERD. *Ehren und Ehre*, p. 11, 1–4.

[2] Natürlich darf das Tun nur in dem Sinne sachlich inhaltlos sein, daß man zu anderem Tun nicht im Stande wäre, oder weiß, daß der andere unter den gegebenen Umständen auf Geldwert kein Gewicht lege. KATTENBUSCH, *loc. ci*.

[3] Joan, 12, 26.

[4] REIFFENSTUEL. *Theol. moralis*. Dist. 6. 9. 1. n. 2.

de vue de la vertu il n'est nécessaire que celui qui honore se considère comme inférieur à celui qu'il honore : il suffit qu'il constate en celui-ci la présence d'une vertu éminente, ce qui n'implique ni soumission ni subordination quelconque [1].

Outre ces témoignages passagers d'honneur qui consistent en salutations, révérences, prostrations, etc., on trouve chez les différents peuples certains signes et distinctions honorifiques qui devaient être comme le témoignage perpétuel de la vertu d'un individu. « Ç'a été une belle invention, dit Montaigne, et reçue en la plupart des polices du monde, d'établir certaines marques vaines et sans prix pour en honorer et récompenser la vertu, comme sont les couronnes de laurier, de chêne, de myrthe, la forme de certains vêtements, le privilège d'aller en coche par ville ou de nuit avec flambeau, quelque assiette particulière aux assemblées publiques, la prérogative d'aucuns surnoms et titres, certaines marques aux armoiries, et choses semblables, de quoi l'usage a été diversement reçu selon l'opinion des nations et dure encore [2]. »

Tout signe distinctif n'est pas en soi un signe d'honneur, mais il peut le devenir. En un certain sens, tout vêtement particulier, en tant qu'il marque la différence des classes, ou qu'il indique la possession d'une charge, est un vêtement d'honneur, un signe honorifique. Non pas qu'il signifie directement l'honneur. Mais, dans un Etat bien réglé, les charges ne sont accordées qu'à ceux qui les ont méritées par leurs vertus et leurs services, par conséquent celui qui revêt une charge, qui porte le costume particulier à cette charge est honoré par le fait même.

Mais le plus souvent les signes honorifiques consistent

[1] Man braucht den Abstand desjenigen, den man ehren will, nicht gerade an sich selbst, an der eigenen Person zu konstatieren. Es ist sehr wohl möglich, daß man sich selbst als höherstehend weiß und den andern nur im Vergleich mit dritten in einem Abstande, auf einer Höhe vor sich sieht. KATTENBUSCH, *op. cit.*, p. 12.

[2] MONTAIGNE. *Essais*. Liv. II. chap. VII, tome II, p. 296. — Jedes Volk, zum mindesten jedes Kulturvolk, kennt das Abzeichen als Ehrung. KATTENBUSCH, *op. cit.*, p. 15.

en insignes portés sur les vêtements, tels que les croix, médailles, cordons des différents Ordres. Il y a aussi les titres attachés à certaines fonctions ; ils ont donné naissance aux titres fictifs et purement honorifiques, qui ont cours dans la société ecclésiastique comme dans la société civile [1].

La politesse, au moins la vraie politesse, qui ne se contente pas de cérémonies purement extérieures, est aussi une des formes de l'honneur : c'est elle qui fixe la manière dont les différentes personnes doivent être honorées, suivant le rang qu'elles occupent.

La valeur matérielle ne joue généralement aucun rôle dans ces insignes honorifiques, quoiqu'elle puisse certainement s'y ajouter, et donner à l'insigne honorifique le caractère secondaire d'un don : la couronne de pin était pour un Grec la plus haute marque d'honneur qu'il pût désirer [2]. Bien plus, les gens de qualité, les hommes d'honneur préfèrent ces témoignages purement honorifiques aux récompenses pécuniaires, car l'honneur est la récompense propre de la vertu. « Car, à la vérité, les autres n'ont pas leur usage si digne, d'autant qu'on les emploie à toutes sortes d'occasions : par des richesses, on satisfait le service d'un valet, la diligence d'un courrier, le danseur, le voltigeur, le parleur et les plus vils offices qu'on reçoive, voire et le vice s'en paye, la flatterie, le maquerelage, la trahison ; ce n'est pas merveille si la vertu reçoit et désire moins volontiers cette sorte de monnaie commune, que celle qui lui est propre et particulière, toute noble et généreuse [3]. »

La chevalerie n'était également qu'un signe d'honneur qui servait à récompenser avant tout le courage et les vertus militaires. Aussi prit-elle naissance à une époque où le mérite des armes était particulièrement en honneur. « Elle n'était primitivement que l'association de tous les braves guerriers, à une époque où l'on estimait avant tout la force et le courage qui la met en valeur. C'était témoigner de la valeur

[1] KATTENBUSCH. *Ehren und Ehre*, pp. 13–18.
[2] MONTAIGNE, *Essais*, liv. II, chap. VII ; tome II, p. 297.
[3] *Id.-Ibid.*

guerrière d'un soldat que de l'enrôler dans cette confrérie internationale des braves[1]. »

La noblesse naquit d'une même pensée : elle était destinée à donner un témoignage perpétuel d'honneur aux vertus surtout sociales. C'était un commun proverbe en France que « noblesse vient de vertu » et que « noblesse oblige »[2]. C'est dire que, primitivement du moins, la noblesse n'était attachée qu'au mérite, et que celui qui cessait de pratiquer la vertu cessait, par le fait même, de mériter son titre de noblesse. « Père, chef et premier gentilhomme de la nation, le roi constatait plus qu'il ne donnait la noblesse. Il déclarait ou que l'anobli avait fait une action noble, ou qu'il se mettait dans la condition de vivre noblement, ou que ses ancêtres avaient mérité pour lui[3]. » Le roi ne peut pas plus « faire des nobles à volonté » comme disait la Charte de 1814, qu'il ne peut, à volonté, donner de la vertu ou du mérite. La noblesse sans vertu est un vain titre, *titulus sine re*, qui, loin d'honorer celui qui le porte, est bien plutôt une dérision.

Entendue de cette façon il n'est personne qui ne puisse prétendre à la noblesse : toutes les conditions y ont droit, toutes les professions peuvent y conduire[4]. Il est pourtant certaines professions auxquelles les hommes refusent d'accorder la noblesse : il y a des métiers qu'ils s'obstinent à regarder comme des métiers de « vilain ». « Il y a des situations de vilain et des besognes de vilain, et des façons de besogner vilaines ! et le préjugé qui le règle ainsi ne résiste à toutes les lois que parce qu'il est sage. Je vois premièrement une tare sur toutes les professions qui s'appliquent au service direct et personnel de l'homme ; non seulement celles

[1] D'AVENEL. *Les Français de mon temps*, p. 83.

[2] L. VEUILLOT. *Çà et là*. 1860. *De la noblesse*, t. II, p. 295.

[3] *Id.*, *ibid.*, p. 291.

[4] SÉNÈQUE. *Epist. mor.*, lib. V, epist. 3. Non facit nobilem artium plenum fumosis imaginibus ; nemo in gloriam vixit nec quod est ante nos, nostrum est ; animus facit nobilem, cui ex quacumque condicione supra fortunam licet surgere.

qui servent ses vices, mais celles même qui servent ses besoins, quelque utiles ou relevées qu'elles soient.

« L'homme a une si haute et si fière idée de lui-même, qu'il ne peut estimer les classes et les professions serviles. Il ne fait que des exceptions pour les individus, et ne les fait que jusqu'à un certain point...

« Allez au fond, bien au fond de ces contradictions et de ces opinions insensées, vous trouverez la fierté de la nature humaine : l'homme sent qu'il est fait pour servir Dieu et les hommes, mais non pas pour servir l'individu [1]. »

Ceci ne s'applique strictement qu'aux œuvres purement serviles qui sont des œuvres mécaniques, et comme telles privées de toute valeur morale. Mais il n'est pas d'œuvre servile qui ne puisse être anoblie par l'intention de celui qui la fait. Il reste vrai pourtant qu'un acte perd de sa perfection quand on le pose sous l'influence ou le conseil d'autrui, car un acte de ce genre est moins complètement le fait de son auteur [2].

Ces diverses distinctions, noblesse, chevalerie, titres et charges honorifiques, contre lesquelles on s'est élevé violemment à des époques d'égalitarisme outré, étaient parfaitement justifiées dans leur institution ; l'homme, en effet, a besoin de l'approbation de ses semblables pour marcher avec plus d'assurance et de constance dans le chemin de la vertu, et de plus, la communauté, comme les individus, doit reconnaître et récompenser les services rendus ; ces distinctions perdirent leur signification et leur raison d'être le jour où on commença à les prodiguer même à des individus qui n'y avaient aucun droit. Il arriva, en effet, que bien des gens, au lieu d'acquérir les vertus qui donnaient droit à la noblesse,

[1] VEUILLOT. *Op. cit.*, p. 267-268-270. D'AVENEL. *Les Français de mon temps* (*Nelson*), p. 104.

[2] ... Dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem et quantum ad appetitum moventem : unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene, quod est bene vivere. I-II. q. 57. a. 5 ad 2.

trouvèrent plus simple d'acheter la noblesse pour se donner l'apparence de vertus qu'ils n'avaient pas. Les titres de noblesse supprimés dans certains pays ont été remplacés par des titres et marques honorifiques dont l'abus n'est pas moins criant : « On est décoré pour quelque chose, on l'est pour rien, pour moins que rien : pour être chef de bureau, pour être rabbin, pour être président de consistoire, pour avoir servi dans la presse, pour n'avoir pu être académicien, l'on est décoré parce qu'on ne l'était pas [1]. »

Evidemment cette vente de titres au plus offrant, leur a fait perdre toute valeur, mais il ne faudrait pas pour autant décrier l'institution elle-même, car toute institution humaine est destinée nécessairement à dégénérer [2] ; il faut condamner l'abus, non la chose.

La définition de l'honneur telle que nous l'avons développée suffit à le distinguer des différents actes qui s'en rapprochent.

Et d'abord de l'estime en tant que l'estime est un acte purement intérieur, tandis que l'honneur doit se manifester extérieurement. L'estime est le fondement du respect, « c'est un mélange d'admiration et d'amour, c'est cette passion qui, nous faisant considérer la valeur d'une chose ou le mérite d'une personne, fait que nous en faisons un très grand cas et que nous l'honorons [3] ».

L'estime se produit nécessairement, spontanément en présence de la vertu, et se distingue en ceci de l'honneur qui est la manifestation de l'estime, manifestation que chacun est libre de produire ou d'omettre. L'estime pourtant, quoiqu'elle naisse spontanément, est conditionnée dans une certaine mesure par la disposition et le caractère de celui qui

[1] L. Veuillot. *Çà et là. De la noblesse*, t. II, p. 292.

[2] Gegen die Berechtigung solcher Verleihungen (Belohnungen, Auszeichnungen, u. s. w.) ist nichts einzuwenden. Daß das Institut der Titel- und Ehrenverleihungen wie jedes menschliche seine Schattenseiten hat und entarten kann, in konkreten Fällen erhebliche Schwächen aufweist, das ist nicht mehr als natürlich, Eckstein. *Die Ehre in Philosophie und Recht*, p. 60.

[3] B. Pictet. *La morale chrêtienne*, t. VII, p. 117.

apprécie un individu : l'appréciation du même personnage, de la même action varie d'individu à individu ; nous sommes portés à juger les autres d'après nos dispositions personnelles, et nous ne les voyons, si l'on peut ainsi parler, qu'à travers des vers colorés [1].

L'estime, premier motif qui nous porte à honorer quelqu'un, peut être aussi la fin que se propose l'honneur ; nous rendons parfois de l'honneur à quelqu'un afin de le mettre en estime aux yeux de la communauté [2].

L'honneur se distingue également de la louange. La louange est aussi une manifestation extérieure de l'estime ; mais c'est une manifestation qui se fait par des paroles, tandis que l'honneur s'exprime par des paroles ou par des actes. La louange se rapporte donc à l'honneur comme l'espèce à son genre.

Il est une autre note spécifique qui distingue l'honneur de la louange. L'honneur est dû à la bonté absolue, la louange à la bonté relative : nous pouvons louer les actes qui sont de nature à conduire l'homme à sa fin ; nous devons honorer Dieu et les hommes qui ont atteint leur fin [3]. Nous rendons pourtant aussi de l'honneur aux hommes qui tendent encore à leur fin et ce n'est pas sans raison. Car, outre la fin dernière, il y a pour l'homme des fins intermédiaires qui sont comme des étapes pour arriver à la fin dernière. L'homme qui a atteint une de ces fins mérite un certain honneur, quoique non pas l'honneur absolu qui ne lui est dû que lorsqu'il a atteint la fin dernière d'où il ne peut plus déchoir. Il en est de l'honneur comme de la vertu. La seule vertu à proprement

[1] Die Achtung selbst entsteht notwendig, nicht willkürlich aus der positiven, anerkennenden Wertung der Menschen, und ist mitbedingt von der Persönlichkeit, dem Charakter des Wertenden. ECKSTEIN, *op. ci .*, p. 38.

[2] Reverentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est principium motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem eum honorat ; ex alia vero parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis. II-II. q. 103. a. 1 ad 1.

[3] II-II. q. 103. a. 1 ad 3. — III. Dist. IX. q. 1. a. 2, q. 1. corp.

parler est celle qui dirige l'homme vers son bien principal, ce qui n'empêche que l'on donne également le nom de vertus à celles qui le dirigent vers un bien particulier [1]. C'est sur cette considération que repose l'honneur d'état, dont il sera question plus loin.

L'honneur ne doit pas être non plus confondu avec la gloire, quoiqu'il y ait entre les deux d'étroites relations, la gloire n'étant pas autre chose que l'honneur rendu par la multitude [2]. La bonne opinion que les hommes ont conçue de nous, généralisée, fortifiée par l'adhésion de cercles toujours plus étendus, constitue la gloire, que les anciens appelaient « *frequens notitia cum laude* », c'est-à-dire le fait d'être connu et loué du grand nombre.

Cicéron en donne une définition plus complète lorsqu'il dit que « la gloire est une renommée illustre et très étendue que l'on s'est acquise par ses faits vertueux et par ses mérites envers ses concitoyens, envers l'Etat, ou envers le genre humain tout entier [3] ». La gloire se distingue de la renommée, car la renommée peut provenir même d'actions criminelles, tandis que la gloire ne naît que des grandes et belles actions utiles soit aux individus, soit à la société. De plus, la gloire doit être très répandue et c'est en quoi elle se distingue de l'honneur qui peut n'être rendu que par quelques hommes, ou même par un seul individu.

« Avec l'honneur, il ne faut pas confondre non plus le bon renom, la bonne renommée (der gute Name) ; l'honneur

[1] II-II. q. 23. a. 7.

[2] La gloire, c'est l'honneur agrandi, c'est l'honneur couronné, c'est l'honneur vêtu de pourpre. L'honneur comptait, et ne donnait rien de moins que ce qui était dû. Mais la gloire ne compte pas ; elle donne comme une aveugle, elle donne magnifiquement. E. HELLO. *L'homme*, p. 52.

[3] Gloria est illustris et pervagata recte factorum et permagnorum, vel in suos cives, vel in rempublicam, vel in omne genus humanum, fama meritorum. *Cic.* Pro MARCELLO, cap. VIII, in fine. — Proprie per nomen gloriae designatur, quod bonum alicujus deveniat in multorum notitiam et approbationem. II-II. q. 132. a .1. c. Cf. etiam II-II. q. 103. a. 1 ad 3.

est un bien plutôt extérieur et se rapporte à la bonne renommée comme la richesse et le bien-être au nécessaire ; la bonne renommée c'est l'opinion que les autres ont de notre moralité, et tout honnête homme peut y prétendre, aussi vrai qu'il est un membre d'une société, qui se conduit d'une façon conforme à la morale [1]. » La bonne renommée est inférieure à l'honneur, car elle ne suppose aucune vertu portée à un haut degré, mais seulement un ensemble de qualités moyennes et l'absence de vices marquants. Mais il y a des degrés dans la bonne renommée, et lorsqu'elle repose sur de grandes actions et qu'elle est assez répandue, elle ne se distingue plus de la gloire.

Telles sont les principales passions avec lesquelles l'honneur est apparenté de plus ou moins près sans se confondre pourtant avec elles, comme nous venons de le voir.

Il est un autre sentiment que l'on confond bien souvent avec l'honneur, quoiqu'il n'ait avec lui que des rapports bien lointains : c'est le point d'honneur, c'est-à-dire « l'honneur codifié, raffiné et courtisan, l'honneur qui discute et qui argutie, qui a ses interprètes et ses casuistes », qui tire l'épée « pour discuter sur des questions d'étiquette, sur des rivalités de préséance, pour résoudre des compétitions de maisons, pour imposer silence à la critique [2] ».

Le point d'honneur est une fausse conception, une déviation, une déformation de l'honneur ; il a en partage les défauts des qualités de l'honneur : si l'honneur est délicat et supporte malaisément les atteintes, le point d'honneur

[1] Mit dem guten Namen verwechsle man nicht den Begriff der Ehre. Sie ist ein mehr äußeres Besitztum, und verhält sich zu jenem wie Wohlhabenheit und Reichtum zu dem Lebensbedarf. Der gute Name ist die gute Meinung, welche andere von unserer Gesinnung und Sittlichkeit hegen, und auf ihn kann jeder Rechtschaffene Anspruch machen, so gewiß er ein Glied einer Gesellschaft ist, welcher in guter Sitte lebt. SCHWARZ, HEINR. CHR. *Evangelische Ethik*, t. II, p. 184. Heidelberg, 1830.

[2] MARCEL DIEULAFOY. *Les origines orientales du drame espagnol. L'amour, la jalousie, l'honneur, le point d'honneur.* Correspondant, 10 juin 1906, p. 885.

est d'une susceptibilité maladive, et fait voir par là-même sa faiblesse et son peu de consistance, car on ne tremble pas tant de perdre ce que l'on possède sûrement. Le point d'honneur, au lieu de reposer comme l'honneur sur l'excellence de la vertu, ne repose que sur certaines qualités secondaires dont la convention et l'usage ont prétendu faire le fondement de l'honneur. Le point d'honneur s'attache à des détails en négligeant bien souvent l'essentiel, il est à l'honneur ce que la superstition et la bigoterie sont à la vraie piété. Ces deux concepts doivent être clairement distingués sous peine d'amener dans la vie sociale de déplorables confusions.

CHAPITRE II

Divisions de l'Honneur

Dans notre premier chapitre, nous avons donné, d'après saint Thomas, la définition de l'honneur : il nous reste à en indiquer les divisions et les subdivisions. Pour mettre quelque ordre dans notre exposition, nous nous attacherons aux quatre causes constitutives de l'honneur comme du reste de tout autre être créé, à savoir la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. On se sert, pour illustrer cette division, d'un exemple classique et rebattu ; mais il est bon et il n'y a pas de raison d'en changer.

Un artiste veut faire une statue : il lui faut d'abord une matière. Le marbre, le bois ou l'or sur lequel il travaillera sera la cause matérielle de la statue.

A cette matière, il faut imprimer la forme que l'artiste avait conçue dans son esprit : cette idée appliquée à la matière, réalisée dans la matière est la forme de la statue, la cause formelle.

L'artiste qui réalise la forme, l'idéal rêvé est la cause efficiente.

Enfin, la raison pour laquelle il produit cette statue en est la cause finale : il peut le faire soit par pur amour de l'art, soit pour s'acquérir de la gloire, soit pour gagner sa vie, ou pour toute autre raison.

La cause matérielle de l'honneur, c'est le sujet qui est d'abord simplement en puissance par rapport à la vertu et, par conséquent, à l'honneur qui ne peut exister sans la vertu. La cause formelle, c'est la vertu, l'excellence actuellement

manifestée. La cause efficiente de l'honneur, c'est le témoin qui le rend [1], et la cause finale, c'est de récompenser la vertu et d'encourager les hommes à la pratiquer.

Nous allons considérer successivement l'honneur par rapport à ces quatre causes. Et d'abord la *cause matérielle*, qui est, avons-nous dit, le sujet de l'honneur.

Le sujet de l'honneur doit être une créature intelligente ou raisonnable, car l'honneur repose sur la vertu, et la vertu et l'excellence dans la vertu n'est le fait que des êtres intelligents et raisonnables.

Celui-là seul peut se rendre digne d'honneur, dont le propre est d'agir par élection, c'est-à-dire de déterminer lui-même la fin de ses actions et de choisir les moyens propres à le conduire à cette fin. On ne parle pas, en effet, de la vertu d'un être végétatif ou sensitif qui est déterminé par une force supérieure à agir de telle ou telle façon. La vertu ne peut se trouver que chez les êtres qui ne sont pas déterminés par la nature à agir toujours de la même façon.

Chez les autres êtres, la vertu est impossible, la nature produisant déjà en eux, et sans mérite de leur part, cette constance et cette uniformité dans l'action, qui, chez les êtres libres et raisonnables, est le fait de la vertu [2].

Il faut noter encore qu'on n'accorde de l'honneur qu'à un tout raisonnable subsistant et non pas à ses parties ; le tout seul, la personne, est capable de vertu, les parties ne sont que les instruments qui servent à exécuter les actes vertueux commandés par l'être intelligent. Il ne viendra à l'idée de personne de dire que lorsque la main a donné une aumône, c'est elle qui a posé un acte vertueux, pas plus qu'on ne l'accusera d'avoir commis un crime parce qu'elle aura servi à commettre un homicide. Le seul agent auquel on

[1] Honor semper est in eo (honorante) sicut in principio effectivo. SYLVIUS. *Comment. in S. Th.* I-II. q. 2. a. 2.

[2] Si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet : quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. I-II. q. 49. a. 4.

puisse attribuer et le bien et le mal, c'est l'agent intelligent, et c'est aussi le seul, par conséquent, auquel on puisse et on doive attribuer de l'honneur. Aussi quand on baise la main d'un supérieur ou d'un bienfaiteur, ce n'est pas la main elle-même qu'on veut honorer, mais le sujet qui possède l'autorité ou la vertu [1].

Le seul être intelligent est susceptible de vertu et d'honneur, mais il est différentes sortes d'êtres intelligents.

Infiniment au-dessus de tous les autres, le premier dans cet ordre de choses comme dans l'ordre de tous les biens, il y a Dieu, première intelligence et être subsistant par essence.

Dieu pourtant ne peut être appelé sans injure la cause matérielle de l'honneur au sens indiqué plus haut. Dieu n'est pas un sujet intelligent capable de mériter de l'honneur par l'acquisition de la vertu : il n'est en puissance par rapport à aucune vertu, mais il les possède toutes actuellement d'une façon éminente. Il peut être appelé, si l'on veut, la cause matérielle, *circa quam*, en ce sens qu'il est le sujet auquel se rapporte l'honneur rendu par les créatures. Considéré comme tel, Dieu est bien la première cause matérielle de l'honneur, car il n'est aucun être qui puisse, avant lui, prétendre à l'honneur : tous n'y ont droit qu'après lui et à cause de lui, puisque c'est de Dieu qu'ils tiennent l'être et la perfection de l'être qui donne droit à l'honneur.

Dans la hiérarchie des êtres, après Dieu nous honorons les Anges. Ici nous avons, à proprement parler, la cause matérielle de l'honneur.

Les Anges, en effet, n'ont pas, dès l'abord, toutes les vertus, pas plus qu'ils n'ont dès le premier instant de leur existence la connaissance de toutes les vérités auxquelles ils

[1] Proprie honor exhibetur toti rei subsistenti : non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur ; et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione, quod hujusmodi partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum ; per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste aut in imagine, aut in nuntio. III. q. 25. a. 1.

peuvent s'élever. Mais de même que par un seul acte de leur intelligence ils voient les principes et les conclusions qui en découlent, de même par un seul acte de volonté ils adhèrent à tout bien sans pouvoir ensuite s'en détourner. Les Anges ne sont donc les causes matérielles de l'honneur qu'au premier instant de leur existence : aussitôt, en effet, ils doivent ou se tourner vers Dieu et ils sont irrévocablement fixés dans le bien, ou s'en détourner et ils sont non moins irrévocablement fixés dans le mal. Ces pures intelligences embrassent d'un coup d'œil la portée de leur acte et toutes ses conséquences, et elles ne peuvent revenir de leur détermination une fois fixée. Dans le premier cas, les Anges sont immédiatement dignes d'honneur ; dans le second, ils en sont indignes pour jamais [1].

Il n'en va pas de même des hommes. Ils possèdent, eux aussi, la puissance d'arriver à la vertu et à la perfection, mais ils n'y parviennent pas d'un coup, ils y tendent par degrés ; ils peuvent s'en approcher indéfiniment et s'en éloigner aussi après l'avoir acquise ; toujours ils peuvent déchoir du bien, comme ils peuvent sortir du mal aussi longtemps du moins qu'ils sont encore sur la terre.

L'immutabilité de la décision des Anges et la mutabilité de celle des hommes s'expliquent par la manière différente dont ils acquièrent leurs connaissances. L'appétit n'est jamais mis en mouvement que par une perception précédente, et il est mu avec d'autant plus d'énergie que cette perception était plus forte ; plus le moteur est puissant, plus sa force d'impulsion est grande. « Or il existe entre la perception de l'Ange et celle de l'homme une différence essentielle : l'Ange

[1] Si statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent (homines) quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis ; quia statim in illis, quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia, quaecumque in eis cognosci possunt. I. q. 58. a. 3.

In Deo et in Angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel judicando ; et ideo Deus et Angelus habent promptam electionem liberi arbitrii. Quaest. disp. *De Verit.* q. 24. a. 3.

perçoit toutes choses comme nous percevons les premiers principes, c'est-à-dire immuablement ; l'homme, au contraire, perçoit les conséquences des premiers principes d'une façon variable, car il procède par raisonnement en allant d'une conclusion à l'autre, et il peut, par suite, arriver à des termes opposés. En conséquence, la volonté de l'homme, qui suit toujours l'intelligence, adhère aux différents biens d'une manière variable, et elle peut toujours abandonner un bien pour se porter vers un autre bien, réel ou apparent. Quant à la volonté de l'Ange elle adhère immuablement au bien, comme son intelligence au vrai. Si donc l'on considère la volonté de l'Ange avant son adhésion, elle peut, à part les choses vers lesquelles la porte son inclination naturelle, adhérer librement à des biens opposés ; mais quand elle a donné son adhésion, elle adhère sans retour à l'objet de son choix. Sitôt donc que les Anges ont adhéré soit au bien, soit au mal, ils sont, les uns confirmés dans la justice, les autres obstinés dans le péché [1]. »

En appliquant ces données au sujet qui nous occupe, on comprend pourquoi les bons Anges ont toujours droit à l'honneur, tandis que les autres n'y peuvent plus jamais prétendre. Pour les hommes il n'en est pas ainsi : ne voyant pas d'un seul coup l'acte qu'ils posent avec ses conséquences,

[1] Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum ; sicut et nos immutabiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus : homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, et contrario adhaerere : voluntas autem angeli adhaeret fixe, et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic, et opposito, in his scilicet, quae non naturaliter vult : sed, postquam jam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post. Liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur et boni angeli semel adhaerentes justitiae sunt in illa confirmati ; mali vero peccantes sunt in peccato obstinati. I. q. 64. a. 2.

ils n'adhèrent irrévocablement ni au bien ni au mal. Ils peuvent toujours considérer sous un autre point de vue l'objet de leur acte, et à cause de certaines circonstances dont ils n'avaient pas d'abord tenu compte, ils peuvent trouver mauvais ce qu'ils avaient d'abord jugé bon, et réciproquement, ils peuvent juger bon ce qui leur avait d'abord paru mauvais.

Il suit de là que l'homme, même déchu, même lorsqu'il se trouve en état de péché, n'en reste pas moins le sujet possible et par conséquent la cause matérielle de l'honneur [1] ; aussi longtemps que la mort n'a pas fixé irrévocablement sa volonté dans le mal, il reste capable de vertu et par conséquent d'honneur.

L'homme est le sujet et la cause matérielle de l'honneur non seulement comme individu, mais en tant qu'il est groupé en diverses sociétés. Toute société, en effet, constitue une personnalité morale qui a ses droits et ses devoirs comme toute personnalité individuelle. L'homme ne perd rien de sa nature par le fait du groupement, et cette aptitude à l'honneur qu'il a, considéré comme individu, il la conserve en tant qu'il fait partie d'un groupe social.

L'homme étant un être essentiellement sociable est redevable de toutes ses actions à la société ; aussi n'y a-t-il point de vertu purement individuelle, toutes sont sociales dans une certaine mesure. L'homme ne travaille jamais pour lui seul : il contribue au bien ou au mal de la société, par cela seulement qu'il fait un pas en avant dans la vertu ou dans le vice.

De plus, la somme des vertus des différents individus forme un total, un ensemble de vertus qui font que le groupe comme groupe est digne d'honneur : c'est ainsi qu'il y a lieu de parler d'un honneur familial, d'un honneur national, et

[1] Creaturae quae est imago Dei, nisi sit deprarata vitio *confirmationis in malo*, cultus debetur et honor... Ad id quod contra objicitur (scil. : Homo cum in honore esset, non intellexit ; comparatus est jumentis etc. Ps. 48. 13, 21). dicendum quod homo cadens *recuperabiliter* non est comparatus jumentis in amissione imaginis, etc. *Albertus magnus*, III. Dist. IX. A. a. 5.

même d'un honneur humain, c'est-à-dire de l'honneur dû à l'humanité.

Par contre, les créatures sans raison ne sauraient être les causes matérielles de l'honneur, incapables qu'elles sont de pratiquer la vertu qui seule donne droit à l'honneur : s'il arrive qu'on rende quelque honneur à une chose matérielle, ce n'est jamais que pour autant qu'elle a servi à une créature raisonnable d'instrument pour pratiquer la vertu ou qu'elle la représente.

La cause matérielle ou le sujet de l'honneur peut donc être soit les Anges, soit les hommes, et ceux-ci considérés en particulier comme individus, ou réunis en société.

Quant à la *cause formelle* qui n'est autre que la vertu portée à un degré éminent et actuellement manifestée, nous pouvons la considérer également en Dieu, dans les Anges et dans les hommes.

Dieu doit posséder, et il possède en réalité toutes les perfections à un degré éminent, infini. Dieu est en effet la cause efficiente de tout ce qui existe, et comme tel, il doit posséder toute la perfection qu'il communique aux créatures, puisque nul ne peut donner ce qu'il ne possède pas lui-même. La perfection doit se trouver dans la cause efficiente ou de la même façon que dans l'effet, ou d'une façon plus excellente ; ce qui préexiste virtuellement dans la cause efficiente ou dans l'agent, préexiste d'une façon plus excellente qu'il n'existera ensuite dans la réalité, car l'agent, en tant qu'agent, est parfait ; et c'est ainsi qu'un tableau, une statue, une œuvre d'art existe d'une manière plus parfaite dans l'idéal conçu par l'artiste qu'elle n'existera jamais sur la toile ou dans le marbre. Dieu qui est la cause efficiente de toutes choses doit, par conséquent, posséder en lui toutes les perfections d'une façon éminente [1].

[1] Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem : vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum : sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim, quod effectus praeexistit virtute

De plus, Dieu est l'être subsistant par lui-même et comme tel il doit posséder la plénitude de l'être. Si, en effet, la chaleur ou la blancheur ou tout autre qualité subsistait par elle-même, rien ne lui manquerait de ce qui fait la perfection de cette qualité. Dieu étant donc l'être subsistant par lui-même, rien ne doit lui manquer de ce qui fait la perfection de l'être. Mais toutes les perfections contribuent à la perfection de l'être, car toute chose est parfaite pour autant qu'elle participe à l'être. Il faut donc que Dieu possède en lui toutes les perfections, et qu'il les possède à un degré infini [1].

En voyant les espaces célestes, nous avons quelque idée de l'immensité ; cette immensité doit se trouver en Dieu ; de même l'Océan nous donne une idée de sa puissance, la création entière est une image de la beauté qui se trouve en Dieu sans défaut et sans tache. Si quelques êtres participent à l'intelligence, Dieu est la première intelligence ; s'il en est qui atteignent à un certain degré de sainteté, Dieu est la sainteté par essence. Enfin, toutes les perfections que nous pouvons imaginer, il les possède au suprême degré, et il les possède de toute éternité. Par conséquent, de toute éternité il mérite l'honneur le plus grand que les hommes puissent rendre.

Outre ces perfections infinies que Dieu possède de toute éternité, il acquiert, dans le temps, des relations extérieures

in causa agente : praeexistere autem in genere causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori ; agens enim, inquantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo, secundum eminentiorem modum. I. q. 4. a. 2.

[1] Deus est ipsum esse per se subsistens. Ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim, quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem ; sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris : unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi : secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent ; unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. I. q. 4. a. 2.

par suite de la création, et ces rapports lui donnent de nouveaux titres à l'honneur de la part des créatures : ces rapports sont ceux qui s'établissent entre Dieu et l'homme, par le fait de la création, de la rédemption et de la glorification.

La création manifeste au dehors les perfections divines, la sagesse qui a conçu le plan admirable de la création, la toute-puissance qui l'a exécuté, la bonté qui a trouvé ce moyen de se communiquer et d'amener d'autres êtres à participer au bonheur. Si le chef-d'œuvre est pour l'artiste un titre de gloire, le chef-d'œuvre qu'est la création est aussi pour Dieu un sujet d'honneur et de gloire.

Les perfections de Dieu, déjà si manifestes dans la création, ont éclaté d'une façon encore plus admirable dans la réparation de cet édifice que le péché de l'homme avait si sérieusement endommagé, dans la Rédemption, par laquelle il a acquis de nouveaux titres à la reconnaissance et aux hommages des hommes.

Tandis que la Rédemption témoigne surtout de la bonté et de la miséricorde de Dieu, sa justice se manifeste plutôt dans l'œuvre de la justification et de la glorification des bons, ainsi que dans la punition des méchants.

Ainsi, quoique ces manifestations extérieures des attributs divins n'ajoutent rien à la perfection de Dieu, elles peuvent être considérées, en quelque sorte, comme la cause formelle de l'honneur en Dieu, en ce sens qu'elles lui valent l'hommage des créatures.

Les Anges n'ont pas, comme Dieu, toute leur perfection dès le commencement. Mais il paraît probable que dès le premier moment de leur existence, ils se sont fixés pour toujours ou dans le bien ou dans le mal [1]. En effet, il est plus raisonnable de croire que les Anges ont été créés en état de grâce, et cette opinion est aussi plus conforme à la doctrine

[1] Probabiliter, et sanctorum dictis magis consonans est, quod statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus. I. q. 63. a. 6.

des saints Docteurs [1]. S'il en est ainsi, ils ont obtenu la béatitude après le premier acte de charité qu'ils ont posé. Cela découle de ce que nous avons dit plus haut, que les Anges atteignent leur perfection naturelle par le premier acte naturel qu'ils posent, et non point par une suite d'actes. Or la grâce qui leur a été accordée dès le commencement n'a pas changé leur nature, elle n'a fait que la perfectionner dans le sens de cette nature. Par conséquent, par un seul acte posé avec l'aide de la grâce, ils arrivent à la perfection dans l'ordre de la grâce, c'est-à-dire à la béatitude surnaturelle [2].

Par conséquent, après ce premier acte, ils ne peuvent ni déchoir de l'état de grâce, ni sortir de l'état du péché, et non seulement cela, mais de plus les bons sont incapables de progrès, comme les mauvais de déchéance plus grande, car ces esprits purs atteignent du premier coup au plus haut degré dans le bien comme dans le mal. Le degré d'honneur est fixé par le premier acte de leur intelligence et de leur volonté.

Les Saints se trouvent dans le même état que les Anges, mais ils n'y sont pas parvenus de la même façon. Comme les Anges ils voient Dieu face à face et ne peuvent déchoir de leur état, mais tandis qu'un seul acte a fixé la destinée des Anges, les Saints, qui sont des hommes et non de purs esprits, y sont parvenus par une longue suite d'actes, et parfois après des détours et des écarts qui les avaient d'abord éloignés de leur fin.

[1] Hoc probabilius videtur tenendum, et magis dictis Sanctorum consonum est, quod fuerunt creati (Angeli) in gratia gratum faciente. I. q. 62. a. 3.

[2] Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cujus ratio est quia gratia perficit naturam secundum modum naturae ; sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat. Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem ; ita ex merito habet ordinem ad gloriam : et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta. I. q. 62. a. 5.

L'homme n'est pas seulement digne d'honneur après sa mort, il peut l'être déjà pendant sa vie, mais d'une façon qui n'est pas stable et immuable. Chaque homme apporte, en naissant, l'aptitude, mais une simple aptitude à pratiquer la vertu, par le fait qu'il possède une intelligence et une volonté. Cette aptitude, développée et fortifiée par des actes, finit par devenir une habitude : l'homme possède alors la vertu, il est actuellement digne d'honneur.

Mais si tout homme reçoit la capacité d'acquérir la vertu, tout homme ne la développe pas, au moins dans la même mesure, par des actes subséquents, et tout homme n'est pas, par conséquent, digne au même degré de l'honneur qui est dû à la vertu.

L'homme peut être considéré dans trois états différents : d'abord dans sa nature d'animal raisonnable, puis en tant qu'il a été élevé à un état surnaturel, et enfin, en tant qu'il jouit actuellement de la vision de Dieu [1].

Considéré sous le premier point de vue, l'homme a une simple aptitude à comprendre Dieu et à l'aimer. Son intelligence si faible qu'elle soit, peut cependant, en contemplant les œuvres de Dieu, arriver à une certaine connaissance de leur auteur, et la volonté a la capacité de se porter vers ce bien que l'intelligence lui montre. Ainsi, tandis que Dieu n'avait laissé dans la créature privée de raison qu'un vestige [2]

[1] Imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum, et amandum Deum : et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte : et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo secundum quod homo Deum actu cognoscit, et amat perfecte : et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae ; unde super illud Psalm. 4 : Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, et recreationis, et similitudinis ; prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus : secunda in justis tantum : tertia vero solum in beatis. I. q. 93. a. 4.

[2] In sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis : in aliis autem creaturis per modum vestigii. I. q. 93. a. 6.

bien effacé de sa grandeur et de sa majesté, dans l'homme, considéré dans sa nature, on retrouve une empreinte beaucoup plus fidèle des attributs divins, et on peut dire de lui en vérité : « *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* [1]. »

Le seul fait de cette ressemblance encore bien lointaine avec Dieu, établit l'homme dans un état de noblesse qui le place loin au-dessus de toute la création et lui donne droit déjà à un certain honneur, abstraction faite de toute autre qualité personnelle.

Sans doute, l'homme ne possède qu'un pâle reflet des perfections divines, sans doute, notre intelligence faite pour le vrai peut s'attacher à l'erreur, et notre volonté peut s'attacher au mal qui se présente à elle sous l'apparence du bien, mais il n'en reste pas moins que ces facultés sont des instruments magnifiques et que, bien employés, ils peuvent nous conduire à notre fin dernière, le seul vrai bien en définitive.

« Sans doute, la connaissance du vrai n'est pas en nous ce qu'elle est en Dieu ; Dieu connaît le vrai par une intuition directe immédiate, simple, totale, tandis que nous sommes obligés de le chercher et de le saisir par partie, de diviser et de composer. Dieu connaît infailliblement, tandis que nous sommes sujets à l'erreur et au doute. Dieu connaît tout, aucun mystère n'échappe à la victorieuse pénétration de son regard, tandis qu'une infinité de choses nous fuient et se dérobent aux yeux de notre intelligence dans d'impénétrables ténèbres ; mais si nous comparons nos connaissances aux fugitives sensations des vivants qui nous entourent, tout est lumière et splendeur dans notre esprit, d'autant que si nous ne connaissons pas toutes choses, nous pouvons néanmoins nous élever jusqu'à la raison suprême des choses [2]. »

L'homme, dans ses opérations intellectuelles, participe en quelque sorte à la vie de Dieu ; comme Dieu, l'âme humaine engendre intérieurement son verbe ; comme Dieu, elle se voit

[1] Ps. 4. 7.
[2] Monsabré. Année 1875. 17me *Conf.*, p. 248 sq.

et s'aime dans son verbe ; comme Dieu, elle s'exprime et opère au dehors par son verbe.

Cette participation à l'intelligence, à la volonté et à la vie de Dieu, qui est le fondement de l'honneur de l'homme, est le partage de tous les hommes. Tous les hommes ont droit à cet honneur dans la même mesure, car tous portent également en eux l'image de Dieu. Et ce titre à l'honneur est inamissible, à quelque degré de bassesse que l'homme puisse se ravaler : il peut défigurer, déformer en lui l'image de Dieu, mais jamais il ne parviendra à l'effacer, pas plus qu'il ne peut cesser d'être homme.

C'est là ce qui constitue l'honneur humain, auquel tout homme a droit quelles que soient ses capacités intellectuelles et sa conduite morale. « L'homme n'est pas seulement capable d'honneur, mais chaque homme — non pas seulement le citoyen, ou l'homme libre, ou celui du même rang — possède dans son humanité un capital d'honneur, en vertu duquel il peut prétendre être traité par tous les hommes comme leur semblable. Cette valeur particulière comme homme, est le fondement de tout honneur au sens juridique. Il est le propre de tout homme depuis le jour de sa naissance, et en ceci l'honneur paraît être un bien inné. L'enfant y participe comme l'adulte et le vieillard, le brillant génie ni plus ni moins que le malheureux qu'une infirmité plonge dans la nuit intellectuelle. Cet honneur ne meurt jamais avant l'homme, toujours avec l'homme. Son existence et sa mesure ne dépendent aucunement de la position sociale plus ou moins élevée, ni de l'état auquel appartient celui qui a droit à l'honneur [1]. » Ceci est exact excepté sur ce point que

[1] Der Mensch ist nicht nur allein der Ehre fähig, sondern auch jeder Mensch — nicht lediglich der Bürger, oder der Freie, oder der Standesgenosse — besitzt in seinem Menschentum ein Ehrenkapital, kraft dessen er beanspruchen kann von allen anderen als ihresgleichen behandelt zu werden. Dieser eigentümliche Menschenwert bildet den Rückgrat aller Ehre im Rechtssinne. Er eignet jeden Menschen vom Tage seiner Geburt an, und insoweit erscheint die Ehre als angeborenes Gut ; seiner gleich teilhaftig ist das jüngste Kind, wie der Erwachsene, wie der Greis, der glänzende Geist nicht mehr

l'honneur s'éteint avec la vie, car, à moins d'admettre que tout finit avec la vie, on doit bien croire que l'homme est digne de cet honneur encore après la mort.

Cet honneur humain ne s'attache pas à l'individu comme individu, il ne distingue pas les hommes l'un de l'autre, mais il s'attache à chacun comme individu d'une espèce ; il distingue les hommes des autres êtres. Cet honneur ne consiste pas à proprement parler dans la possession de vertus, mais dans la faculté d'acquérir des vertus [1].

Mais quelque nobles que soient les facultés naturelles de l'homme, en elles ne consiste pas le plus haut degré de la perfection humaine ; au contraire, elles n'en sont que le fondement et le point de départ. Dieu qui pouvait laisser l'homme dans cet état a daigné l'élever à une dignité plus haute et le rendre participant de sa propre nature « *divinae consortes naturae* » en l'élevant au-dessus de ce qu'il pouvait atteindre par ses propres forces, au-dessus même de ce qu'il pouvait espérer ou imaginer.

Dieu destina l'homme à le voir un jour face à face et comme cette fin dépassait la portée de la nature humaine, Dieu se devait à lui-même d'accorder à l'homme ce qui lui manquait pour l'atteindre : c'est ce qu'il fit en accordant à l'homme la grâce. Cette grâce, il n'est pas facile d'en déterminer l'essence avec précision, mais il est certain qu'elle place l'homme dans un état bien supérieur à sa nature ; par la grâce « les puissances naturelles si nombreuses, si variées, et déjà si admirables, sont divinement perfectionnées par cette diffusion intérieure, chacune selon son ordre, sa fonction et sa fin. Toutes en reçoivent des qualités nouvelles, supérieures, essentiellement surnaturelles, qui sont tout à la fois des souplesses et des énergies, des docilités et des forces,

und nicht minder wie der Arme, den geistige Krankheit umnachtet. Sie stirbt nie vor dem Menschen, stets mit dem Menschen. Sie steht nach Dasein und Maß ganz unabhängig von Höhe und Tiefe der sozialen Stellung und von der Standzugehörigkeit des Ehrenträgers. BINDING. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 15–16.

[1] RETHWISCH. *Ueber den Werth der Ehrenstrafen*, p. 15.

rendant l'âme plus passive sous la main de Dieu, et en même temps plus active à le servir et à faire ses œuvres [1] ».

La grâce se surajoute à la nature comme une greffe entée sur un sauvageon, et elle lui fait produire des fruits qui ont une valeur infinie. La grâce élève les vertus naturelles de l'homme, elle les embellit, les fortifie, et, rendant l'homme capable d'une fin plus excellente, elle le rend digne d'un honneur plus grand.

Cet honneur n'est pas, comme le précédent, le partage de tous les hommes, mais seulement de ceux qui sont en état de grâce, des justes. Et tandis que l'honneur humain est dû à tous dans la même mesure, l'honneur dû par suite de l'élévation à l'état surnaturel varie d'individu à individu. Chaque homme, en effet, participe dans la même mesure à la nature humaine, mais tous n'ont pas reçu la même mesure de grâce. Pourtant tous ceux qui sont en état de grâce méritent de l'honneur, et un honneur bien plus grand que celui que peuvent mériter tous les avantages naturels. « Le bon Dieu fait des nobles à volonté, et personne ne conteste. Où il envoie sa grâce, où elle est reçue, il n'y a plus de vilains ni de fonctions vilaines [2]. »

C'est ici le lieu de parler d'un autre honneur analogue au précédent, l'honneur chrétien. Le seul fait d'appartenir à l'Eglise de Jésus-Christ place l'homme dans une situation à part, et la naissance à la vie de la grâce le constitue dans un état bien plus honorable que le fait de tirer son origine de parents nobles et constitués en dignité. Le baptême nous fait les frères de Jésus-Christ et les héritiers du royaume céleste. C'est pour l'homme le plus grand titre de gloire qu'il puisse revendiquer. « Tout homme qui n'a pas essuyé de son front l'eau du baptême appartient à l'aristocratie des âmes et des cœurs. L'Eglise est une mère qui anoblit tous ses enfants. Elle leur donne pour illustre apanage une vaillante aptitude au dévouement, au courage, au sacrifice, à tout ce

[1] Mgr GAY. *La vie et les vertus chrétiennes*, 17me édit., t. I, p. 45.
[2] VEUILLOT, L. *Çà et là. De la noblesse*, 271.

qui est grand, généreux et noble. Ceux-là seulement sont vilains qui dérogent. Mais il n'y a point de condition humaine qui contraigne l'enfant de l'Eglise à déroger. Il peut garder sa noblesse, il peut la faire resplendir dans les négoces, dans les asservissements, dans les fonctions les plus humbles, les plus rabaissées et les plus méprisées, pourvu seulement qu'elles soient légitimes. Tel est le caractère divin de cette noblesse divine ; et si profondément le baptême l'incruste en nous qu'il faut un effort quasi surhumain pour la perdre, et que celui qui l'a perdue peut toujours se réhabiliter [1]. »

Cette noblesse spirituelle l'emporte, et de loin, sur la noblesse du sang ; pourtant, tandis que l'homme tire souvent vanité de cette dernière, il est trop porté à faire bon marché de celle-là, et même à en rougir. Evidemment, les caractères de cette noblesse sont tout intérieurs, mais pour qui possède la foi, ils n'en sont pas moins réels, et il n'est pas douteux qu'ils constituent pour tout homme, quelles que soient d'ailleurs ses qualités naturelles et sa position sociale, son principal titre d'honneur. L'incorporation à l'Eglise du Christ qui place les chrétiens dans un état si supérieur à celui du reste des hommes, leur fait encore obtenir, par les Sacrements, une abondance plus grande de grâce, et par suite une union plus intime avec Dieu, en quoi consiste précisément la perfection de l'être raisonnable. Cette union atteint sa plus grande intimité dans l'Eucharistie « où Dieu n'est pas seulement rapproché de l'homme, il est livré à l'homme ; et le commerce qu'autorise un tel don, l'intimité qu'il permet ou plutôt qu'il appelle ne peuvent plus être dépassés que par cette vision immédiate et cette possession consommée que nous nommons l'état de gloire... Aussi l'Eucharistie est-elle l'honneur principal des chrétiens, la source intarissable de leurs lumières, de leur sainteté, de leurs délices, l'ardent et inextinguible foyer de la vie de l'Eglise [2] ».

[1] VEUILLOT, L. *Çà el là. De la noblesse*, p. 274-5.
[2] Mgr GAY. *La vie et les vertus chrétiennes*, 17me éd., vol. II, p. 169.

L'Eglise, la grâce, les Sacrements, si parfaits qu'ils soient ne sont pourtant que des moyens pour arriver à la gloire, c'est-à-dire à la vision de Dieu par essence. C'est l'état le plus élevé auquel l'homme puisse atteindre, car il y participe à la vie divine de la façon la plus parfaite qui puisse s'imaginer, à part l'union hypostatique. Tandis que dans l'état de grâce l'homme ne voit Dieu que « *per speculum, in aenigmate* », dans le ciel, fortifié par la lumière de gloire, il contemple Dieu face à face, comme Dieu se contemple lui-même. Cet état l'emporte sur l'état de grâce comme la fin l'emporte sur les moyens, comme la possession d'un bien l'emporte sur l'espérance de ce bien.

La perfection de cet état consiste aussi en ce qu'il n'est plus sujet au changement, car notre intelligence voyant directement la vérité première et notre volonté adhérant au bien parfait ne peuvent plus s'en détourner.

L'homme donc qui jouit de la vision directe de Dieu peut prétendre au plus grand degré d'honneur auquel il lui soit possible d'aspirer, et d'autant plus qu'il est plus rapproché du Dieu dont la contemplation fait sa perfection.

Cet honneur non plus n'est pas dû à tous les hommes, mais à ceux-là seulement qui ont persévéré dans la grâce jusqu'à la fin, aux bienheureux.

Tels sont les trois grands états dans lesquels peuvent être répartis tous les hommes ; mais dans chacun de ces trois groupes il y a une foule de degrés, et l'honneur doit varier dans la mesure où varie la perfection de chaque individu.

D'après l'exposé que nous venons de faire, il est clair que Dieu, les Anges et les hommes méritent qu'on leur rende honneur. Mais tous ne méritent pas le même honneur.

Dieu, maître souverain et absolu de toutes choses, mérite le plus grand honneur que l'homme puisse rendre : c'est le culte de latrie, qui est dû à Dieu et qui n'est dû qu'à Dieu seul.

La vertu de religion est celle qui nous porte à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, en tant qu'il est le premier

principe de la création et du gouvernement de l'univers [1]. Cette vertu se manifeste par des actes soit intérieurs, soit extérieurs : l'homme, en effet, qui dépend en tout de Dieu, ne doit pas se contenter d'un hommage purement intérieur, mais il lui doit l'hommage de son âme, de son corps et des biens extérieurs, en un mot de ce qu'il est et de ce qu'il possède [2].

Le premier acte intérieur de religion est la dévotion qui est une disposition à faire promptement et avec joie tout ce qui a trait au service de Dieu. Elle est un état plutôt qu'un acte [3].

La prière est un acte intérieur par lequel l'homme se soumet en esprit à Dieu et confesse le besoin qu'il a de Dieu, l'auteur de tous les biens [4]. La prière peut aussi se manifester extérieurement par des paroles et des invocations.

La vertu de religion comporte aussi des actes extérieurs. Et d'abord l'adoration qui consiste dans un acte du corps témoignant de notre humilité et de notre dépendance, et dans un acte intérieur, qui est l'âme, la forme de cet acte extérieur, lequel resterait sans cela une pure formalité, sans valeur aucune au point de vue de la religion ; tel serait l'acte de celui qui fléchirait le genou devant une statue, sans avoir l'intention de l'honorer [5].

[1] Ad religionem pertinet reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo. II-II. q. 81. a. 2. Ad religionem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem ; inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum. II-II. q. 81. a. 3.

[2] III. Dist. IX. q. 1. a. 3. q. 1. a. 3.

[3] Devotio nihil aliud esse videtur, quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum. II-II. q. 82. a. 1.

[4] Per orationem homo Deo reverentiam exhibet in quantum scilicet ei se subjicit, et profitetur orando se eo indigere, sicut auctore suorum bonorum. II-II. q. 83. a. 3.

[5] Quia ex duplici natura compositi sumus : intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus ; scilicet : spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotione ; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriae, id quod est exterius, refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem. II-II. q. 84. a. 2.

La dépendance de l'homme par rapport à Dieu se manifeste surtout par le sacrifice qui est le principal acte de latrie. L'oblation extérieure du sacrifice signifie l'oblation intérieure de l'âme qui se soumet à Dieu comme au principe d'où elle vient et à la fin dans la possession de laquelle elle trouvera son bonheur. Et comme Dieu seul est notre principe et notre fin, seul aussi il mérite les sacrifices tant spirituels que corporels. C'est du reste ce qui se pratique dans toute société ; il est des honneurs suprêmes réservés au plus haut magistrat et qu'on ne peut rendre à d'autres individus sans commettre un crime de lèse-majesté [1].

A la religion se rattache encore le vœu qui est également un acte de latrie. Tout acte, en effet, revêt le caractère de la vertu qui commande cet acte : une aumône peut être un acte de foi, si l'on regarde dans le pauvre l'image de Jésus-Christ ; un acte d'espérance, si on la fait en vue des récompenses futures, ou un acte de charité si on la fait pour soulager les souffrances du pauvre. Or le propre de la vertu de latrie c'est de faire tendre tous les actes à l'honneur de Dieu. Il suit de là que le vœu, qui fait tendre à l'honneur de Dieu les choses que l'on promet, est proprement un acte de latrie ou de religion [2].

[1] Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum : significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo... anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suae creationis, et sicut finis suae beatificationis... et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre ; ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia ; hoc etiam videmus in omni republica observari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant ; quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen laesae majestatis. II-II. q. 85. a. 2.

[2] Omne opus virtutis ad religionem, seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriae. Manifestum est autem quod votum est quaedam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud, quam ordinatio quaedam ejus quod promittitur, in eum cui promittitur : unde votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum, seu obsequium ; et sic patet, quod vovere proprie est actus latriae seu religionis. II-II. q. 88. a. 5.

Le serment lui-même, fait dans les conditions requises, est un acte de religion. L'homme prête serment pour confirmer la vérité de ce qu'il dit ou de ce qu'il promet, mais il ne peut le confirmer que par une vérité plus certaine. Ainsi, par le fait même qu'il jure par Dieu et le prend à témoin de ses affirmations, il reconnaît la supériorité de Dieu, sa vérité indéfectible et son omniscience ; et par là il rend à Dieu un témoignage d'honneur [1].

Tels sont les principaux actes de latrie par lesquels la créature peut honorer le créateur.

L'homme, et la créature en général, ne mérite pas ce culte, mais seulement le culte de dulie ; nous ne sommes pas, par rapport à la créature, dans la même relation de dépendance que par rapport à Dieu. Dieu jouit du domaine souverain et absolu sur toutes les créatures, qui, toutes, lui sont entièrement soumises ; l'homme, au contraire, ne jouit que d'un domaine secondaire et restreint, qui n'est qu'une participation et une image de celui de Dieu, et il n'a puissance que sur quelques hommes ou quelques créatures [2].

Le terme de dulie peut se prendre en deux sens : au sens large, le culte de dulie est celui que l'on rend à tout supérieur et pour toute excellence, et en ce sens il comprend aussi le culte de latrie, que nous rendons à Dieu comme au souverain

[1] Ille, qui jurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quae dicit : nihil autem confirmatur, nisi per aliquid quod certius est, et potius ; et ideo in hoc ipso quod homo per Deum jurat, profitetur Deum potiorem ; utpote cujus veritas est indefectibilis, et cognitio universalis : et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem, sive latriam ; unde manifestum est, quod juramentum est actus religionis, sive latriae. II-II. q. 89. a. 4.

[2] Alia ratione debetur servitus Deo, et homini : sicut et alia ratione dominium competit Deo et homini ; nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius, et cujuslibet creaturae quae totaliter ejus subjicitur potestati : homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. II-II. q. 103. a. 3.

Seigneur. Au sens strict, l'hommage de dulie est celui que l'esclave ou le serviteur rend à son maître [1].

Les créatures n'ont donc droit qu'au culte de dulie, et dans une mesure qui varie suivant leur excellence et leurs mérites. Elevée au-dessus de toute la création visible et invisible par son titre de Mère de Dieu, la Sainte Vierge a droit aussi à un honneur tout particulier, que la théologie distingue de celui qui est rendu à toutes les autres créatures, et qu'elle appelle le culte d'hyperdulie [2].

Les Anges et les Saints méritent le culte de dulie, qui, au sens théologique est « celui que nous rendons aux Saints en raison de leur participation plus ou moins grande à l'excellence divine [3] ». L'honneur qui leur est dû n'est pas le même pour tous ; il varie suivant le degré de perfection de leur nature, — et à ce titre il est plus grand chez les Anges que chez les hommes, — et suivant l'excellence des vertus acquises.

Chaque homme enfin a droit à une mesure d'honneur correspondant à la somme de ses mérites et de ses vertus. L'honneur peut lui revenir directement en raison de ses vertus personnelles, ou indirectement en raison des vertus acquises par d'autres et auxquelles il est censé participant, en vertu du principe de réversibilité.

L'honneur qui revient à l'homme à cause de ses ancêtres s'appelle honneur de naissance, ou honneur de noblesse (Geburts-oder Adelsehre). La noblesse nous a paru justifiée comme un témoignage permanent d'excellence. Mais la noblesse héréditaire, l'honneur de naissance peut-il également se soutenir ? Comment témoigner de la vertu d'un enfant qui vient de naître ? Ne faut-il pas attendre qu'il ait

[1] Dulia potest accipi dupliciter : uno modo communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiae ; alio modo potest sumi stricte, prout secundum eam reverentiam exhibet servus domino. II-II. q. 103. a. 4.

[2] Hyperdulia... exhibetur creaturis quae habent specialem affinitatem ad Deum ; sicut B. Virgini inquantum est mater Dei. II-II. q. 103. a. 4.

[3] Noldin. *Summa theologiae moralis*, 6me éd., vol. II. n° 136.

donné ses preuves ? Quelque fondé que paraisse ce raisonnement, on peut dire pourtant que l'honneur de naissance n'est pas une chimère. Sans compter que cet enfant qui vient de naître, en vertu de la position de ses parents, est appelé à exercer un jour l'autorité, et comme tel mérite déjà un certain honneur ; l'honneur de naissance est fondé, en outre, sur cette supposition bien légitime que celui qui naît de parents honorables saura lui-même se rendre honorable ; la vertu de ses parents est regardée comme une garantie de sa vertu future, et comme devant lui permettre d'atteindre lui-même beaucoup plus facilement à l'excellence et à la dignité qui donnent droit à l'honneur. L'honneur de naissance est une reconnaissance anticipée du droit d'un individu à l'honneur, fondée sur le principe qu'exprime un vieux proverbe : Bon sang ne peut mentir [1]. Comme on permet à un fils de tirer les intérêts d'un capital amassé par ses parents, on admet aussi qu'il puisse vivre sur le capital d'honneur que lui ont transmis ses pères avec cette différence, pourtant, que le fils reste le maître du capital en argent qu'il en use ou qu'il en abuse, tandis qu'il ne peut jouir de l'honneur de ses ancêtres que jusqu'au jour où il est devenu lui-même capable d'en acquérir. Si alors il se montre le digne descendant de ses aïeux, il pourra continuer à porter les titres de noblesse dont il a hérité, sinon il les perdra, ou du moins il devrait les perdre, car l'honneur est une affaire personnelle qui ne peut se transmettre comme une somme d'argent. L'usage contraire qui permet à une famille ou à un individu de porter indéfiniment des titres honorifiques, alors même qu'ils sont déchus depuis longtemps de la hauteur morale où s'étaient élevés leurs pères, paraît être une des raisons principales

[1] Eine Geburtslehre ist kein Unding. Sie ist eine Anticipation der Anerkennung der persönlichen Berechtigung des Individuums auf dem Grunde der wohlberechtigten Voraussetzung seiner sittlichen Würde oder Ehrenhaftigkeit, sofern ihm natürlich die Erreichung derselben durch die Verhältnisse seiner Geburt auf eigentümliche Weise erleichtert wird. ROTHE RICHARD. *Theologische Ethik.* § 955, p. 119, note 1.

du discrédit dans lequel sont tombées ces distinctions honorifiques.

Il peut encore revenir à l'individu quelque honneur en raison du groupe social dont il fait partie. Chaque groupe possède un capital d'honneur provenant de la somme de mérite de ses membres ; cet honneur rejaillit sur chaque individu qui compose le groupe, indépendamment de son mérite personnel ; il s'ajoute à l'honneur individuel et peut même exister sans lui. Tel est, par exemple, l'honneur qui revient à chaque membre d'une famille vertueuse, d'une communauté prospère, ou d'une association quelconque dont le but est légitime ; tel est l'honneur du soldat qui appartient à un vaillant corps ; tel l'honneur que mérite le chrétien par le seul fait d'appartenir à l'Eglise.

Tout homme a droit également à un certain honneur par le seul fait qu'il constitue une personnalité civile, à laquelle on ne peut reprocher aucune action contraire aux lois, aucune condamnation juridique [1]. Ce mérite négatif constitue l'honneur civil, ou juridique. « Pour le droit celui-là est un honnête homme, qui n'a pas violé les lois. Tandis que la morale demande des qualités positives, le droit se contente de qualités purement négatives : la morale veut des hommes possédant des mérites, le droit se contente d'hommes sans fautes [2]. »

Il est un autre honneur qui s'applique au sujet du dehors : c'est l'honneur qui revient à quelqu'un en vertu d'une fonction qu'il exerce (Amtsehre). Cet honneur ne s'attache pas directement à la personne, mais à la fonction que cette personne revêt. Le seul fait de posséder une charge officielle peut témoigner du mérite d'une personne, en soi il ne l'aug-

[1] Im juristischen Sinne versteht man unter bürgerlicher Ehre gewöhnlich die Ehre, welche jedem zukommt, dem man nichts Gesetzwidriges zum Vorwurfe machen kann. HERBIG, *Wörterbuch der Sittenlehre*. Art. Ehre.

[2] ...Als rechtlicher Mann für das Recht schon derjenige gilt, der eben den Rechtsgesetzen nicht zuwidergehandelt hat. Während die Moral Positives verlangt, heischt das Recht prinzipiell Negatives. Die Moral will brave, das Rechtsgesetz schuldlose Menschen. ECKSTEIN, *Die Ehre in Philosophie und Recht*, p. 61.

mente pas : tout homme qui remplit fidèlement ses devoirs de citoyen a droit à l'honneur tout comme le fonctionnaire. Celui-ci a pourtant un droit particulier à l'honneur en vertu du mérite que suppose la fonction qu'il exerce, car dans un Etat bien organisé on ne confie les charges officielles qu'à des sujets bien méritants. L'honneur, dans ce cas, s'attache à la fonction que l'individu exerce, et en dernier lieu à l'Etat. La dignité de l'Etat se communique à la fonction, qui le représente en quelque sorte, et l'honneur qui revient à la personne revêtue de cette fonction n'est qu'un reflet de l'honneur de l'Etat [1].

Dans cette subdivision on peut faire rentrer l'honneur dû aux parents, qui prend le nom spécial de piété filiale. Les parents peuvent mériter de l'honneur à cause de leurs vertus personnelles, mais, indépendamment de cela, ils y ont droit parce qu'ils tiennent la place de Dieu. Et cet honneur ne peut jamais leur être refusé, quels que soient d'ailleurs leurs défauts et même leurs fautes, et Dieu s'est chargé parfois de punir lui-même dès cette vie les enfants qui manquèrent à ce devoir [2].

A côté de toutes ces formes de l'honneur plutôt extérieures, il y a l'honneur qui se base sur des qualités positives et personnelles : c'est là l'honneur véritable fondé sur l'excellence du sujet auquel il s'adresse.

En premier lieu, nous avons l'honneur individuel qui est dû à chacun en vertu de ses mérites personnels et de ses vertus privées. C'est proprement l'honneur acquis, s'opposant à l'honneur inné qui revient à chaque homme : honneur humain qui lui est dû à titre de créature raisonnable, honneur

[1] Es ist nicht ein Vorzug Inhaber eines Staatsamtes zu sein : jeder, der seinen Beruf voll und ganz erfüllt, hat auf dieselbe Ehre Anspruch, wie der pflichtbewußte Beamte ; die Ehre heftet sich hier an das Amt, das die Person vertritt, und schließlich an den Staat... Die Würde des Staates teilt sich dem Amte mit, welches ihn vertritt und die Amtsehre, die die Person als Trägerin dieses Amtes umstrahlt, ist nur der Abglanz der Ehre des Staates. ECKSTEIN, *op. ci*. p. 59.

[2] Gen. 9. 25.

civil à titre de membre d'un Etat régulièrement constitué, honneur chrétien dû à tout homme qui fait partie de l'Eglise du Christ. L'honneur, au contraire, dont nous parlons maintenant « est à chacun l'ouvrage de ses propres mains, ce n'est pas un bien inné, mais un bien acquis. Chacun tisse lui-même ce vêtement d'honneur pour son propre corps ou mieux pour sa propre âme. Il n'y a pas de mesure constante pour cet honneur, il n'y a pas même de moyenne mesure : sa grandeur se mesure absolument sur les mérites individuels. Les seules actions humaines forment les fils de ce tissu, et non pas les dons naturels de l'homme [1] ». Sans doute le génie peut exciter l'admiration et la beauté la sympathie, mais ces qualités ne peuvent produire l'honneur au sens strict du mot, car la présence ou l'absence de ces qualités ne dépendent aucunement du sujet [2].

Mais si le génie, par lui-même, ne mérite pas d'honneur, on ne peut en dire autant des sciences et des capacités acquises qui constituent des vertus au sens aristotélicien du mot en tant qu'elles disposent l'homme, déjà constitué dans sa nature, à agir avec plus de facilité et de perfection, d'une manière conforme à cette nature. Dans ce sens, les vertus intellectuelles peuvent devenir aussi un titre d'honneur, car elles facilitent à l'homme la recherche de la vérité qui lui est aussi naturelle que la recherche du bien. En un mot, tout ce qui développe l'une des facultés quelconque de l'homme d'une façon conforme à sa nature, tout ce qui lui rend plus facile le passage de la puissance à l'acte, en quoi consiste la perfection de toute nature créée, tout cela peut être embrassé sous le nom de vertu au sens large du mot,

[1] Im übrigen ist die Ehre eines jeden seiner Hände eigenstes Werk, kein angeborenes, sondern ein wohl erworbenes Gut. Dieses Ehrgewand webt sich jeder für den eigenen Leib, richtiger die eigene Seele. Von dieser Ehre gibt es kein konstantes, nicht einmal ein Durchschnittmaß : ihre Größe bestimmt sich durchaus individuell. Die Fäden ihres Gewebes bilden menschliche Handlungen und nur sie, nicht etwa auch natürliche Gaben des Menschen. K. BINDING. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 16 17.

[2] *Id. Ibid.*

tout cela par conséquent peut devenir cause formelle de l'honneur.

Les vertus intellectuelles sont surtout honorables pour autant qu'elles ont été acquises ou développées par le travail, car comme telles elles rentrent dans le domaine moral, qui est le domaine propre de l'honneur. Il faut cependant que l'homme, dans son travail, ait été guidé non point par la vaine gloire, par un désir de nuire ou pour tout autre motif illégitime, mais par un motif raisonnable, comme serait l'amour de la vérité ou le désir de se rendre utile à ses semblables.

En second lieu, il faut placer l'honneur professionnel ou l'honneur d'état. Dans chaque profession, outre les vertus communément requises, il en est une dont on fait plus grand cas et qui est exigée avec plus de rigueur : la possession de cette vertu constitue l'honneur professionnel. L'honneur professionnel du soldat repose sur le courage et l'intrépidité, celui du magistrat sur l'intégrité, celui de l'homme d'affaires sur la bonne foi, celui de l'homme d'Etat sur le zèle pour les intérêts de l'Etat, etc. En d'autres termes, l'honneur d'état consiste pour chacun dans le fidèle accomplissement des devoirs inhérents à son état [1].

L'honneur social est celui qui revient au citoyen qui s'acquitte avec zèle de ses devoirs envers la société. L'individu reçoit beaucoup de la société ; il doit, en retour, se soumettre aux lois portées pour le bien général, et contribuer, dans la mesure du possible, à la bonne marche de la société. L'honneur pourtant ne doit pas se mesurer strictement sur les actions de chaque individu, ni surtout sur le succès qu'il peut obtenir, mais bien plutôt sur la volonté qui est le principe de ses actions et la seule source du mérite [2].

[1] Die Zugehörigkeit zu einem Berufsstande kann außer den allgemeinen auch besondere Pflichten auflegen. Die wahre Standesehre besteht dann in der Erfüllung dieser neben allen anderen, nicht aber auf deren Kosten. BINDING, *op. cit.*, p. 19.

[2] Unsere Rechtsordnung... mißt die Handlungen nicht allein, nicht einmal an erster Stelle nach ihrem äußeren Erfolge, sondern vor allem nach dem Willen, dem sie entsprungen sind. BINDING, *op. ci.*. p. 18.

L'individu peut se comporter de deux façons envers la communauté : ou bien il se borne à remplir les devoirs que la communauté a le droit de lui imposer, et dont elle peut attendre de lui l'accomplissement ; ou bien dépassant la mesure du droit strict, il peut, de son propre gré, satisfaire à des obligations qu'il s'impose lui-même, et dépasser ainsi les exigences et même les espérances de la communauté [1]. Toutes choses égales d'ailleurs, l'honneur dû à chacun se mesure sur son utilité plus ou moins grande pour la communauté.

Les peuples anciens, tant grecs que romains, ne connaissaient guère d'autre honneur que cet honneur social. Pour eux, tout homme était avant tout un citoyen ; on n'appréciait que les vertus directement utiles à la société, et pour les autres, on ne leur reconnaissait aucune valeur : l'Etat était la fin suprême, les individus n'étaient que des moyens dont l'Etat pouvait user comme bon lui semblait. L'idée de la personnalité humaine, de la dignité humaine et de l'honneur humain, était restée presque complètement étrangère à ces peuples très civilisés d'ailleurs, et si cette idée commençait à se faire jour dans le cerveau de quelques hommes éclairés, tels que Mécène, Tacite, Sénèque et Pline, ils n'arrivèrent pourtant pas encore à en tirer les conclusions pratiques qui en découlaient. On toléra longtemps des usages qui allaient contre l'idée de la personnalité et de la dignité humaines : tel, par exemple, l'usage reçu à Sparte de donner la mort aux enfants difformes, dont l'Etat n'espérait pas pouvoir tirer quelque utilité, tel la pratique des combats de gladiateurs et de l'esclavage, qui se maintint pendant des siècles sans qu'aucune voix eût protesté contre des abus qui choquent si rudement notre mentalité. Le Christianisme

[1] Jene Leistungen des einzelnen an die Gesamtheit aber scheiden sich in zwei große Massen. Entweder der Einzelne erfüllt nur, was die Gesamtheit von ihm zu fordern hat, was sie ihm an rechtlichen und sittlichen Pflichten auflegt. Oder der Einzelne fördert die Gemeinschaft über das Maß ihres Anspruches, vielleicht auch über das ihrer Erwartung. BINDING. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 18.

devait venir, qui introduirait l'idée de la dignité humaine, et ferait passer dans les mœurs les idées que quelques philosophes avaient émises dans leurs écrits, mais qu'ils n'avaient pas même essayé de lancer parmi leurs contemporains [1].

On pourrait se demander quelle est la cause de ce singulier phénomène. Les Grecs et les Romains n'étaient pas des peuples barbares, ils jouissaient, au contraire, d'une civilisation très avancée. D'où vient-il donc qu'ils méconnurent à ce point les droits individuels de chaque citoyen ?

Voici comment s'explique cette mentalité qui n'est pas sans étonner au premier abord.

« Le fondement n'en est pas dans le mépris de l'individu, ce qui contredirait tout à fait la manière de voir des Grecs ; le manque d'estime pour l'individu n'est qu'une conséquence du cas exagéré que l'on faisait de l'Etat. Quand les hommes passent d'un état d'anarchie et de licence à une organisation sociale stable et réglée, ils sentent vivement l'action bienfaisante de l'Etat ; aussi longtemps que ce sentiment demeure vivant dans un peuple, aussi longtemps qu'il est entretenu par la considération d'autres hommes qui ne vivent pas dans un Etat régulièrement organisé, le peuple est porté à tout consacrer à l'Etat, à tout lui sacrifier, à oublier même

[1] In Rom war das Recht der menschlichen Persönlichkeit noch nicht zum Durchbruch gekommen... Die Vorstellung von Menschenehre und Menschenwürde keimte wohl in den gebildeten, aber selbst von einem Mäcenas, einem Tacitus, einem Seneca einem Plinius wird uns nicht berichtet, daß sie die Sklaverei für verwerflich hielten. RETHWISCH. Über den Wert der Ehrenstrafen., p. 8. 9. — Merkwürdig aber ist es, daß den Griechen bei und trotz ihrer subjektivistischen Richtung doch die Idee der Persönlichkeit fast vollkommen fremd geblieben ist. Die Griechen haben den Menschenwert nie erkannt — Angehörige anderer Staaten waren eo ipso Feinde. Erst das Christentum hat die Persönlichkeit in ihrer innersten Wurzel richtig erkannt. Das Altertum war für diesen Begriff blind, für seine Forderungen taub. Der Staat war oberster Zweck, der Einzelne bloß Mittel und diese Verkennung des richtigen Grades einer Wertung des Menschen von Staatswegen brachte es mit sich, daß man Tugenden, die den Staat nicht berührten, nicht zu würdigen vermochte. ECKSTEIN. *Die Ehre ir Philosophie und Recht*, p. 53-54.

que le développement de l'individu est la fin de l'Etat, à faire, en un mot, de l'Etat la fin au lieu d'en faire le moyen. Ainsi, ce n'est que par suite de la place exagérée faite à l'Etat que les droits de l'individu se trouvaient lésés. La législation de Solon respectait la nature humaine. L'existence de la personnalité n'était pas complètement méconnue ; mais la complète absorption de l'homme dans l'Etat avait pour conséquence la subordination du premier au dernier [1]. »

Nous avons dit un mot, dans le précédent chapitre, de l'honneur dû aux groupes d'hommes, basés soit sur la nature, soit sur une convention. Ce point demande à être traité avec un peu plus de détail.

Le premier groupe humain naturel, c'est l'humanité. L'humanité dans son ensemble comporte bien des vices et bien des tares, bien des défaillances et bien des crimes. Mais à côté de ces pages sombres de l'histoire de l'humanité, il en est d'autres, et en grand nombre, qui sont de nature à lui mériter le témoignage de notre admiration et de notre estime. Dans le bouleversement profond que la nature humaine a subi dès le commencement, elle a conservé un

[1] Die Frage nach dem Grunde dieser seltsamen Erscheinung (le sacrifice de l'individu à l'Etat) wird sonderbarerweise selten aufgeworfen. Es scheint uns im Folgenden zu liegen : Nicht eine Geringschätzung des einzelnen Menschen ist die primäre Erscheinung : widerspräche doch das ganz dem griechischen Denken und Wesen. — Die Geringwertung des Einzelnen ist nur die Kehrseite, der Niederschlag der Überschätzung des Staates. Wenn Menschen aus einem schranken- und gesetzlosen Zustande in staatlich geordnete Verhältnisse eintreten wenn ein Menschenhaufe zum Volk wird, dann fühlt er so recht die heiligbringende Wirkung des Staatswesens, und so lange dieses Gefühl rezent bleibt, so lange es genährnt wird durch Betrachtung anderer, in keinem gesunden Staate lebender Menschen, so lange wird das Volk geneigt sein, alles dem Staate zu widmen, zu opfern, geneigt sein, zu vergessen, daß die Lebensforderung der Individuen den letzten Endzweck bildet, und nur insofern als der Staat überschätzt wurde, ward der Einzelne unterschätzt. Solons Gesetzgebung hatte Achtung vor der menschlichen Natur. Es fehlte nicht jegliche Anerkennung der Persönlichkeit ; nur das völlige Aufgehen des Menschen im Staate hatte eine Unterordnung derselben zur Folge. ECKSTEIN. *Die Ehre in Philosophie und Recht*, p. 54.

côté de grandeur et de noblesse que l'on ne saurait méconnaître sans injustice. « Quoiqu'elle eût été presque toute ruinée de fond en comble, il a plu néanmoins à Dieu que l'on vît, même parmi ses ruines, quelques marques de la grandeur de sa première institution ; comme dans ces grands édifices que l'effort d'une main ennemie ou le poids des années ont portés par terre ; quoique tout y soit désolé, les ruines et les masures respirent quelque chose de grand : vous y remarquez néanmoins je ne sais quoi qui vous fait comprendre la beauté du plan, et la hardiesse de l'architecture [1]. »

Quand donc nous serions tentés de refuser notre honneur à l'humanité à cause des nombreuses misères de ceux qui la composent, nous devons tourner nos yeux vers les pures gloires qui l'honorent et vers les vertus qui commandent notre admiration. « Les grandes âmes qui ont existé et qui existent encore suffisent pour démentir quiconque a des idées basses de la nature de l'homme... Les annales des nations et les autres monuments qui nous restent ne nous rappellent que le petit nombre des âmes sublimes qui parurent sur la terre. Ils existent encore par milliers ceux qui, sans jouir d'aucune célébrité, honorent, par les productions de leur esprit et leurs actions vertueuses, la nature humaine, la fraternité qu'ils ont avec tous les hommes de bien, la fraternité, répétons-le, qu'ils ont avec Dieu lui-même.

« Les pervers et les insensés ne manquent pas, il est vrai. Mais ce qu'il convient de faire ressortir, c'est que l'homme peut, par la raison, se faire admirer, qu'il peut ne pas se pervertir, qu'il peut, au contraire, en tout temps, en tout degré d'instruction ou de fortune, se distinguer par de sublimes vertus, et qu'à ces divers égards, il a droit à l'estime de toute créature intelligente [2]. »

L'Eglise vient ensuite qui, par son institution divine, par les vertus héroïques de ses membres, par les nombreuses associations charitables auxquelles elle a donné naissance, par son zèle pour le progrès des arts et des sciences et de

[1] BOSSUET. *Œuvres oratoires*, Lebarq, III, p. 766.

[2] SILVIO PELLICO. *Des devoirs de l'homme*, chap. VII.

tout ce qui peut contribuer au développement intellectuel, moral et religieux de l'humanité, mérite plus que toute autre société, reconnaissance et honneur. Il serait superflu, pensons-nous, d'apporter des preuves à l'appui de cette assertion ; il suffit, pour se convaincre de la vérité de nos dires, d'ouvrir le premier manuel venu d'histoire ecclésiastique.

A côté, ou plutôt au-dessous de l'Eglise, il y a les nations. Un pays est honoré par ses gloires, par ses grands citoyens, par ses belles institutions, par une sage législation ; en temps de guerre, par ses victoires ; en temps de paix, par les découvertes de la science, par les productions des arts, par toutes les œuvres du progrès moral ou matériel [1].

Dans l'Etat il y a l'honneur dû aux différentes associations, aux différents groupes sociaux, aux différents états. Il n'en est point qui n'ait ses mérites particuliers, car tous concourent, d'une façon ou d'une autre, à la prospérité matérielle, intellectuelle ou morale de la nation. Que s'il se trouvait des sociétés ayant pour but la destruction de la société et l'établissement de l'anarchie et du désordre, cette société ne mériterait aucun honneur, mais bien plutôt la condamnation et le mépris. Il en est, en effet, des sociétés comme des individus : quand la fin qu'elles poursuivent est mauvaise, elle corrompt les actions, même bonnes en soi, qu'elles posent pour atteindre leur fin.

Reste la première société naturelle, celle qui forme le noyau de toute autre société, la famille. Elle a aussi son honneur particulier. Les vertus des ancêtres, leurs grands faits, leurs actions d'éclat, constituent un patrimoine que l'on se transmet de génération en génération et qui constitue pour la famille qui le possède un titre indéniable à l'honneur.

On voit par cet exposé qu'il y a une communication d'honneur entre l'individu et la société, quelle qu'elle soit, à laquelle il appartient. L'individu, par ses qualités et son honneur personnels, contribue à donner de l'éclat et du mérite à la société, et l'honneur de la société rejaillit ensuite

[1] LAUTARD. *L'Honneur.* Rev. hebd., 1911, nº 34, p. 508.

sur chacun de ses membres. Il peut néanmoins arriver qu'un individu participe à l'honneur d'une société sans y contribuer en aucune façon.

Quant au degré d'honneur à rendre à chaque société, il dépend de la perfection qu'elle possède : cette perfection est déterminée d'abord par la fin qu'elle poursuit, par les moyens qu'elle emploie pour y tendre, et aussi par les mérites des membres qui la composent.

L'Eglise se place incontestablement en première ligne, tant par sa fin que par ses moyens. Sa fin est de conduire l'homme à Dieu, et c'est la fin dernière et la plus parfaite qu'une société puisse se proposer. Pour y arriver elle offre à ses membres des moyens qui sont les Sacrements, moyens d'institution divine, et qui produisent des effets tout divins. Enfin l'Eglise se recommande encore par l'excellence de son fondateur, qui est Dieu lui-même, et par la sainteté d'un grand nombre de ses membres.

Les autres sociétés se rangent d'après l'excellence de leur fin : en premier lieu se placent celles qui poursuivent un but religieux et qui tendent plus directement à conduire l'homme à sa fin dernière, puis celles qui visent le développement intellectuel et moral des individus, et en dernier lieu celles dont le but est le bien-être matériel et la prospérité financière des Etats ou des individus. Dans le même ordre de choses, la société qui poursuit une fin plus générale l'emporte sur celle dont la fin est plus restreinte, une société qui tend au bien de quelques individus est subordonnée à celle qui tend à procurer le même bien à tout un peuple.

Reste à considérer l'honneur dû aux choses matérielles. Nous le savons, les êtres sans raison étant incapables de vertu, sont, par le fait même, incapables d'honneur. On peut cependant leur rendre légitimement certaines marques d'honneur, à condition que cet honneur ne s'arrête pas à la créature matérielle, mais qu'il soit rapporté à une créature raisonnable ou intelligente.

Notre esprit peut se porter vers une image de deux façons : ou bien il considère cette image en soi, ou bien il la considère comme la représentation d'un autre être. Dans le premier cas,

le mouvement qui porte notre esprit vers l'image diffère de celui qui le porte vers la chose représentée; dans le second cas, les deux mouvements se confondent. Un exemple concrétisera cette pensée.

Un tableau représente une personne pour laquelle nous éprouvons de l'affection. Autre est le mouvement qui nous porte à considérer le tableau comme tableau, et autre le mouvement qui nous porte à considérer la personne représentée. Nous pouvons éprouver de l'admiration pour le tableau, s'il est beau, et de l'aversion, s'il est laid, mais nous serons portés par un mouvement d'affection vers le sujet représenté. Mais si nous considérons le tableau, abstraction faite de sa valeur, uniquement en tant qu'il représente telle ou telle personne, nous n'éprouverons plus qu'un mouvement, soit d'admiration et d'affection, si la personne nous agrée, soit de mépris et d'aversion, si elle nous déplaît.

Ainsi en va-t-il quand nous considérons les images, peintures ou sculptures qui nous représentent Dieu, Jésus-Christ et les Saints. Les images, matériellement considérées, ne méritent ni respect, ni honneur ; considérées comme représentations, elles méritent le même degré d'honneur, latrie ou dulie, que la personne qu'elles représentent. Mais cet honneur n'est évidemment que relatif, puisque toujours c'est la personne que nous honorons dans l'image [1]. Entendu de cette manière, le culte des images n'a rien qui sente l'idolâtrie et il a toujours été en honneur dans l'Eglise, comme il

[1] Duplex est motus animae in imaginem : unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quaedam est : alio modo in imaginem inquantum est imago alterius : et inter hos duos motus est haec differentia : quia primus motus, quo quis movetur in imaginem, ut est res quaedam, est alius a motu, qui est in rem : secundus autem motus, qui est in imaginem, inquantum est imago, est unius et idem cum illo, qui est in rem; sic ergo dicendum est, quod imagini Christi, inquantum est res quaedam (puta lignum sculptum vel pictum) nulla reverentia exhibetur ; quia reverentia nonnisi rationali naturae debetur : relinquitur ergo, quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago ; et sic sequitur, quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. III. q. 25. a. 3.

ressort des décisions des anciens Conciles. Qu'il suffise de citer le deuxième Concile de Nicée (787) qui est sur ce point on ne peut plus explicite. « Nous définissons en toute certitude et diligence, qu'il faut exposer » aux regards des fidèles, « non seulement la représentation de la croix précieuse qui nous donne la vie, mais aussi les saintes et vénérables images » ; ce qui doit s'entendre « tant de l'image du Seigneur Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ, que de celle de notre Dame immaculée la sainte Mère de Dieu, des Anges dignes d'honneur, et de tous les saints et augustes personnages. Plus les fidèles verront fréquemment la représentation figurée de ces personnages, plus ils seront portés, en contemplant leurs images, à se souvenir des prototypes, à désirer les imiter, et à les honorer par un baiser et une inclination respectueuse : ils ne leur rendront pas cependant le culte de latrie, qui est selon la foi, et qui n'est dû qu'à la seule divinité. Il faut donc honorer ces images comme on honore la représentation de la croix précieuse qui nous donne la vie, les Evangiles et les autres monuments sacrés, par des encensements et des lumières, selon la pieuse coutume des anciens. En effet, l'honneur rendu à l'image revient au prototype, et celui qui s'incline devant une image, s'incline devant la personne qui y est représentée ». Le Concile confirme sa décision par la pratique en usage dans l'Eglise. « Telle est, dit-il, la doctrine des saints Pères et la tradition de l'Eglise catholique... Tous ceux donc qui oseront penser ou enseigner autrement, ou qui, suivant les doctrines criminelles des hérétiques, oseraient rejeter les traditions de l'Eglise et imaginer quelque nouveauté, ou rejeter quelqu'une des choses qui sont attachées à l'Eglise, soit l'Evangile, soit la figure de la croix, soit les images peintes ou les reliques des martyrs... s'ils sont évêques ou clercs, qu'ils soient déposés ; s'ils sont moines ou laïques, qu'ils soient exclus de la communion [1]. »

[1] Definimus in omni certitudine ac diligentia, sicut figuram praetiosae ac vivificae crucis, ita venerabiles ac sanctas imagines proponendas... : tam videlicet imaginem Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, quam intemeratae dominae nostrae sanctae Dei Geni-

Il faut remarquer que le culte rendu à l'image étant le même que celui qui est rendu au prototype, nous devons aux images qui représentent Dieu et Jésus-Christ un vrai culte de latrie, mais de latrie relative, qui est rapportée au prototype. En ce sens-là on pourrait dire que ce n'est pas la vraie latrie, c'est-à-dire le culte que nous rendons à Dieu considéré en lui-même et non dans ses représentations.

Une question se pose au sujet de la croix de Notre-Seigneur. Nous ne devons de l'honneur à la créature sans raison que pour autant qu'elle a quelque relation avec la créature raisonnable. La créature inanimée peut, ou représenter la créature raisonnable ou lui être unie par n'importe quelle autre relation : ainsi nous honorons l'image du roi, parce qu'elle le représente, et la pourpre royale, à cause de la relation qu'elle a avec la personne du souverain ; et l'honneur que nous rendons à l'image et à la pourpre royale est le même que nous rendons au roi en personne.

Si donc nous considérons la croix sur laquelle le Christ a

tricis, honorabiliumque angelorum et omnium sanctorum simul et almorum virorum. Quanto enim per imaginalem formationem videntur, tanto, qui has contemplantur, alacrius eriguntur ad primitivorum earum memoriam et desiderium, ad osculum et ad honorariam his adorationem tribuendam, non tamen ad veram latriam, quae secundum fidem est, quaeque solam divinam naturam decet, impartiendam : ita ut istis, sicuti figurae pretiosae ac vivificae crucis, et sanctis evangeliis, et reliquis sacris monumentis, incensorum et luminum oblatio ad harum honorem efficiendum exhibeatur, quemadmodum et antiquis piae consuetudinis erat. Imaginis enim honor ad primitivum transit : et qui adorat imaginem, adorat in ea depicti substantiam.

Sic enim robur obtinet sanctorum Patrum nostrorum doctrina, id est, traditio sanctae catholicae Ecclesiae.

Eos ergo, qui audent aliter sapere aut docere aut secundum scelestos haereticos ecclesiasticas traditiones spernere et quamlibet novitatem excogitare, vel projicere aliquid ex his, quae sunt Ecclesiae deputata, sive Evangelium, sive figuram crucis, sive imaginalem picturam, sive sanctas reliquias martyris ; si quidem episcopi aut clerici fuerint, deponi praecipimus ; monachos autem vel laïcos a communione separari. *Concil. Nicaen.* II. Act. VII. DENZINGER, Enchiridion, 10me édit., nº 302-303-304.

été crucifié, nous lui devons l'hommage de notre adoration à un double titre : d'abord parce qu'elle représente le Christ, et ensuite parce qu'elle a été en contact avec les membres du Christ et qu'elle a été arrosée de son sang. Mais lorsqu'il s'agit de toute autre croix, de toute représentation de la croix du Christ, nous ne la vénérons qu'en tant qu'elle nous représente le Christ, mais même à ce seul titre nous lui rendons le culte de latrie [1].

Deux mots encore sur les reliques des Saints. Nous les honorons, non pas parce qu'elles nous représentent les Saints, mais à cause de la relation qu'elles ont eue avec eux : leur corps, parce qu'il a été l'instrument dont ils se sont servis pour pratiquer la vertu, parce qu'il a été le temple et l'organe de l'Esprit-Saint qui habitait et opérait en eux, et parce qu'il sera rendu semblable au corps du Christ dans la résurrection glorieuse [2] ; leurs vêtements et les objets qui ont été à leur usage, à cause de la relation particulière qu'ils ont eue avec ces saints personnages.

Le culte des images et des reliques, bien loin d'être une idolâtrie, puisque ce n'est qu'un culte relatif, comme l'Eglise ne cesse de le répéter [3], est, au contraire, parfaitement con-

[1] Creaturae insensibili non debetur honor, vel reverentia, nisi ratione naturalis naturae : et hoc dupliciter : uno modo inquantum repraesentat rationalem naturam ; alio modo, inquantum ei quocumque modo conjungitur ; primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem ; secundo modo ejus vestimentum : utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem.

Si ergo loquamur de ipsa cruce, in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda ; uno scilicet modo, inquantum repraesentat nobis figuram Christi extensi in ea ; alio modo ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod ejus sanguine est perfusa ; unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriae : si vero loquamur de effigie crucis Christi... sic veneramur crucem, tantum ut imaginem Christi quam veneramur adoratione latriae. III. q. 25. a. 4.

[2] III. q. 25. a. 6.

[3] Cf. *Concil, Nic.*, II, supra cit. — *Trid.* sess. 25. DENZINGER, n. 984-7. Honos, qui eis (scil. imaginibus) exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant.

forme à la nature de l'homme, qui a besoin de rappeler à son souvenir, par un objet sensible, la mémoire des êtres qui ne tombent pas, ou qui ne tombent plus sous ses sens. On voit tous les jours des hommes conserver précieusement tout ce qui peut leur rappeler le souvenir d'êtres chers disparus [1] ; ce que l'on considère avec raison comme très légitime lorsqu'il s'agit de parents et d'amis, pourquoi ne le serait-il plus quand il s'agit de Dieu et des Saints ?

Parmi tous les êtres dignes d'honneur en raison du sujet auquel ils sont unis, il n'en est aucun qui le soit plus que l'humanité sainte de notre Sauveur, unie qu'elle est hypostatiquement à la personne divine du Verbe. Les deux natures ne forment qu'une seule personne divine, la deuxième personne de la Très Sainte Trinité, et comme c'est la personne seule qui est digne d'honneur, il suit que nous devons à l'humanité du Christ subsistant dans la personne du Verbe, le culte de latrie absolue et non pas seulement relative [2]. Si, pourtant, nous honorons l'humanité du Christ non plus en raison de son union hypostatique avec la deuxième personne de la

[1] III. q. 25. a. 6.

[2] Adoratio humanitatis Christi dupliciter potest intelligi : uno modo, ut sit ejus sicut rei adoratae : et sic adorare carnem Christi nihil est aliud, quam adorare Verbum Dei incarnatum : et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae : alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi, quae fit ratione humanitatis Christi perfectae omni munere gratiarum : et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriae, sed adoratio duliae. III. q. 25. a. 2. — Propositio quae asserit, adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam ejus partem, fore semper honorem divinum datum creaturae ; quatenus per hoc verbum *directe* intendat reprobare adorationis cultum quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tanquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturae, et non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur : — falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus praestito ac praestando detrahens ac perniciosa. Prop. 61 damnata syn. Pistor. DENZINGER, n. 1561.

Sainte Trinité, mais en raison de la perfection que lui donne la plénitude de la grâce qui réside en elle, nous ne lui devons que le culte de dulie car, si parfaite qu'elle soit, elle n'est pourtant qu'une créature.

Il est une dévotion plus récente qui pourrait présenter quelque difficulté, étant donné ce principe que la personne seule est digne d'honneur et non pas ses parties : c'est la dévotion au Sacré-Cœur, qui a été l'objet de nombreuses discussions et que le synode de Pistoie condamna comme une dévotion nouvelle, erronée et au moins dangereuse. Mais toute difficulté s'évanouit dès que l'on pratique cette dévotion de la manière dont elle a été approuvée par le Saint-Siège. « Les fidèles, en effet, n'adorent pas le Cœur de Jésus comme séparé de la divinité, puisqu'ils l'adorent en tant qu'il est le Cœur de Jésus, c'est-à-dire le cœur de la personne du Verbe auquel il est inséparablement uni [1]. » Entendue ainsi, la dévotion au Sacré-Cœur n'a rien que de très raisonnable, et le culte de latrie absolue que nous lui rendons est parfaitement justifié.

Quelques auteurs, considérant la ressemblance avec Jésus-Christ produite en l'homme par la grâce, ont pensé qu'il fallait rendre à l'homme en état de grâce le culte de latrie relative, comme aux images du Christ. Mais cette idée, si elle n'est pas erronée, doit être rejetée comme dangereuse ; la créature sans raison, étant indigne d'honneur, ne reçoit les marques d'honneur que pour les transmettre au prototype ; mais l'homme, qui est une créature raisonnable, excellente et digne d'honneur, ne transmet pas au prototype l'honneur qui lui est rendu. Ainsi à cause du danger qu'il y a pour celui qui rend l'honneur de tomber dans l'idolâtrie, et pour celui qui le reçoit de se laisser emporter par l'orgueil, il faut éviter

[1] Quasi fideles Cor Jesu adorarent cum separatione vel praecisione a divinitate, dum illud adorant ut est cor Jesu, cor nempe personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsangue corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut praecisione a divinitate adorabile fuit in sepulcro. Prop. 63, syn. Pist. DENZINGER, n. 1563.

de rendre à Jésus-Christ le culte de latrie dans la personne des justes [1].

Telles sont les principales divisions de l'honneur qui se présentent à nous, quand nous étudions l'honneur dans sa cause formelle. Nous pouvons le considérer également, au point de vue de la *cause efficiente*, en Dieu, dans les Anges et dans les hommes. La cause efficiente de l'honneur, c'est, nous le savons, le témoin qui rend les marques d'honneur.

En Dieu même, dans la Trinité sainte, nous trouvons un honneur purement intérieur, mais véritable pourtant : c'est l'honneur rendu à Dieu par le Verbe. C'est là le premier témoin que nous rencontrons, un témoin qui existe de toute éternité, qui était dès le commencement en Dieu et qui lui-même est Dieu. C'est la Sagesse incréée, engendrée avant toute créature, qui assistait au conseil de la divinité, qui connaît seule parfaitement les attributs infinis de Dieu, et qui seule, par conséquent, est capable de lui rendre un honneur adéquat.

Le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. Dieu, personne ne le vit jamais : le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître. (Joan., I, I. 18.)

Cet honneur que les Personnes divines se rendent réciproquement reste purement intérieur, et pourtant, c'est un honneur au sens véritable du mot, car le sujet honoré se distingue du sujet honorant, les Personnes divines étant réellement distinctes quoique subsistant dans une même nature.

[1] Ad illud quod objicitur, quod in membro Christi est assimilatio per gratiam ; dicendum quod verum est ; ex hoc tamen non sequitur, quod debeat adorari adoratione latriae, sicut in imagine sculpta ; et hoc, quia imago illa non se offert tantum ut ductivam in aliud, sed ut rem rationalem et excellentem et dignam honore ; et ideo honor sibi exhibitus non refertur ad prototypum, i. e. ad principale figuratum sicut in imagine sculptâ. Unde propter duplex periculum junctum, et a parte adorantis et a parte adorati, non debet Deus in imagine, quae est homo, latria adorari, videlicet ne adoratus superbiat et extollatur per inanem gloriam, quasi honor ille sibi impendatur et fiat ; et ne adorans cadat in idolatriam, aspiciendo tantum ad formam humanam. S. BONAVENTURA in Mag. Sent. III. Dist. 9. a. I. q. 5.

Le Verbe incarné ne cesse également de promouvoir la gloire du Père, et lui-même il déclare qu'il ne cherche pas sa gloire, mais la gloire de Celui qui l'a envoyé [1].

Il fait connaître Dieu aux hommes [2], et par ses œuvres à la fois divines et humaines, il était seul à même de rendre à Dieu l'hommage qui devait lui revenir de la part des créatures.

Après le Verbe, les Anges sont les premiers témoins des perfections infinies de Dieu. Les Anges jouissent d'une double connaissance des êtres : ils les connaissent tels qu'ils sont en eux-mêmes, tels qu'ils existent dans leur propre nature, puis tels qu'ils existent dans le Verbe divin, premier exemplaire de tous les êtres créés. Saint Augustin appelle cette première connaissance la connaissance du soir et la dernière la connaissance du matin, parce que les Anges connaissent les choses d'une façon beaucoup plus parfaite en tant qu'elles existent dans le Verbe divin, qu'en tant qu'elles existent dans leur propre nature. C'est ce qui se passe également dans les productions de l'activité humaine : un chef-d'œuvre existe d'une façon plus parfaite dans l'idéal rêvé par le maître, que dans la réalisation qu'il en fait sur la toile ou dans le marbre. Ici, c'est faiblesse et impuissance de la part de l'auteur ; en Dieu, ce n'est point manque de puissance, mais manque de capacité de la part des créatures, qui, étant des êtres finis, sont nécessairement imparfaites par quelque côté.

Les Anges ne s'arrêtent pas à cette double connaissance qu'ils ont des créatures ; intelligences très parfaites, ils n'ignorent pas que nulle perfection ne peut se trouver dans l'effet qu'elle n'existe d'une façon plus parfaite dans la cause ; ils font donc tourner cette connaissance à la gloire de Dieu, auteur de toutes choses et source de toute perfection, dans lequel ils connaissent tous les êtres comme dans leur principe [3].

[1] JOAN, VIII, 50.

[2] Nemo scit... quis sit Pater, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. LUC, X, 22.

[3] Hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis introductum est ab Augustino... Sicut autem in die consueto

D'autre part, les Anges connaissent Dieu d'une façon plus parfaite que les autres créatures à cause de la perfection de leur intelligence, qui, séparée de toute matière, jouit du privilège de voir Dieu en lui-même [1], tandis que les créatures raisonnables ne le voient qu'à travers le voile de la création : les Anges peuvent donc rendre à Dieu un honneur plus parfait que les hommes, car l'honneur est à proportion de la connaissance. Aussi l'Ecriture nous les montre-t-elle chantant sans cesse les louanges de Jéhovah [2], et dans l'Apocalypse les Anges qui entourent le trône de l'Agneau crient d'une voix forte que l'Agneau est digne de recevoir la puissance, l'honneur, la gloire et la bénédiction [3].

Quoique l'homme n'ait pas une connaissance intuitive de la divinité, il peut néanmoins, grâce à son intelligence, remonter de l'effet à la cause et parvenir ainsi à la connaissance d'un Dieu infiniment parfait. Et c'est pourquoi saint Paul blâme et condamne ceux qui n'ont pas su connaître Dieu dans la création, ou qui, l'ayant connu, ne l'ont pas honoré comme il le méritait [4].

Les chrétiens, qui ont, par la Révélation, des notions beaucoup plus précises sur Dieu, ses opérations et ses attributs, sont tenus plus que les infidèles à le vénérer et à l'honorer.

La société tout entière doit également à Dieu le culte et l'honneur : ce culte, Dieu s'était réservé d'en fixer lui-même les détails dans l'ancienne Loi ; dans la nouvelle Loi il a laissé à l'Eglise le soin de les déterminer.

mane est principium diei, vespere autem terminus ; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina. Et haec est, secundum quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina... Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere, et noctem fieri ; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo, sicut in principio, omnia cognoscunt. I. q. 58. a. 6. corp. et ad 2.

[1] MATH., XVIII, 10.

[2] ISAIAS, VI, 3.

[3] JOAN. *Apoc.*, V, 12.

[4] *Rom.*, I, 20.

Nous pouvons également considérer les Anges dans leurs relations avec Dieu, avec les autres Anges et avec les hommes. Dieu n'est pas tenu à leur rendre honneur : seule cause de tout le bien qui est en eux, il ne doit d'honneur qu'à lui-même pour toutes les perfections qu'ils possèdent. Mais les Anges se doivent réciproquement un témoignage d'honneur. Cet honneur varie d'un Ange à l'autre selon la plus ou moins grande perfection de leur nature, puisqu'il n'y a pas deux anges appartenant à la même espèce. Il est évident que les seuls bons Anges sont dignes d'honneur : la nature des mauvais Anges reste très parfaite, mais leur volonté étant maintenant fixée dans le mal, nous devons les regarder comme nos ennemis bien plutôt que les honorer [1]. Ils méritent un mépris d'autant plus profond qu'ils sont déchus d'une perfection plus grande, comme un membre d'une noble famille qui aurait failli aux traditions d'honneur de ses ancêtres.

L'homme ne peut, par la seule raison, arriver avec certitude à la connaissance de l'existence des Anges, mais dès que la Révélation lui a fait connaître leur existence et leurs perfections, la justice exige qu'il les honore.

L'homme peut également recevoir de l'honneur de Dieu, des Anges et de ses semblables.

La même remarque que nous avons faite au sujet des Anges peut s'appliquer aussi aux hommes : Dieu est par rapport à l'homme la cause efficiente de l'honneur, non pas en ce sens qu'il lui rend témoignage de son excellence, mais parce qu'il est la cause de son excellence et de tout le bien qui se trouve en l'homme.

Les Anges doivent honorer les hommes, car, bien que ceux-ci leur soient inférieurs par leur nature, ils sont pourtant capables de vertu, et, partant, d'honneur. Le sujet auquel on rend l'honneur peut n'être pas supérieur en tous points, il peut même n'être supérieur en aucun point à celui qui l'honore : il suffit, pour qu'il mérite l'honneur, qu'il possède des vertus à un degré peu commun.

[1] Daemones sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi, magis quam honorandi. II-II. q. 103. a. 2 ad 2.

Du reste, la nature humaine a reçu certaines prérogatives qui l'élèvent au-dessus des Anges, puisque c'est à la nature humaine que le Fils de Dieu s'est uni, puisqu'il a voulu naitre d'une femme, et puisque c'est aux hommes qu'il a confié le pouvoir de consacrer son corps et son sang et de s'en nourrir [1].

Les hommes se doivent aussi un honneur mutuel. Il n'est point d'homme qui n'ait quelque titre à l'honneur de ses semblables, car il n'en est point qui soit complètement dépourvu de vertu, et enfin, quoi qu'il en soit de leurs mérites personnels, il reste que chacun porte en lui l'image de Dieu, qui est son premier et fondamental titre de gloire.

Avant tout autre témoignage l'homme reçoit celui de sa propre conscience : témoignage d'approbation quand il a pratiqué la vertu, témoignage de condamnation quand il a manqué à son devoir. Cet honneur, le premier qu'il reçoit, est aussi celui auquel il doit ajouter le plus de prix : les témoignages extérieurs, en effet, n'ont de valeur que pour autant que sa conscience peut lui rendre le témoignage qu'il les a mérités. Et c'est pourquoi saint Paul pouvait dire : Notre gloire est le témoignage de notre propre conscience [2].

Aussi, lorsque notre conscience nous rend témoignage que nous avons rempli notre devoir, il doit nous être bien indifférent que l'on porte sur nos actions un jugement favorable ou défavorable. « Il m'importe fort peu d'être jugé par vous ou par un tribunal humain [3]. » Nous restons ce que nous sommes, sans que l'appréciation des hommes ajoute ou retranche rien à notre valeur.

C'est l'honneur qu'on appelle intérieur, subjectif, par opposition à l'honneur extérieur, objectif qui nous vient de la part de nos semblables. C'est de cet honneur qu'on veut parler, quand on dit d'un homme que c'est un homme d'honneur. On entend par là un homme qui a le sentiment de sa

[1] III. q. 8. a. 4, où S. Thomas prouve que le Christ, même en tant qu'homme, est le chef des Anges aussi bien que des hommes.

[2] II *Cor.*, I, 12.

[3] I *Cor.*, IV, 3.

dignité personnelle et qui entend se maintenir à la hauteur de cette dignité. Un homme d'honneur est toujours un homme honorable. Il peut n'être pas un homme honoré ; mais il lui importe assez peu : l'homme d'honneur aime mieux être digne d'honneur que d'en recevoir les marques.

L'honneur objectif, par contre, « est la valeur que nous possédons aux yeux de nos semblables : chacun, par ses actions, éveille dans son entourage des sentiments qui expriment une appréciation : estime ou mépris, admiration ou dédain, vénération ou horreur. Ces sentiments, lorsqu'ils s'extériorisent dans un jugement, entrent en contact avec les sentiments des autres, se renforcent, s'égalisent, et il en sort une sorte d'appréciation générale sur la valeur de l'individu pour la communauté : c'est là son honneur objectif [1] ».

Il nous reste à considérer l'honneur dans sa *cause finale*. Elle est différente, selon que l'honneur s'adresse à Dieu ou aux hommes.

L'honneur que nous rendons à Dieu a les quatre mêmes fins que la prière, qui n'est du reste qu'une des formes de l'honneur qu'adressent à Dieu les créatures. Il est en premier lieu latreutique, car sa fin première est de reconnaître les infinies perfections de Dieu et de lui en rendre hommage. Il est eucharistique et impétratoire, lorsque l'homme se propose surtout d'honorer Dieu comme la source de tous les biens qu'il a reçus ou qu'il recevra. Il est propitiatoire, quand on se propose principalement d'apaiser la colère de Dieu infiniment juste et puissant que l'on a conscience d'avoir offensé.

[1] Ehre in objektiver Bedeutung ist das Maß von Wert oder Geltung, die Jemand in den Augen seiner Umgebung hat. Jedermann erregt durch sein Wesen und seine Leistungen bei seiner Umgebung Gefühle, in welche sich seine Wertschätzung ausdrückt : Achtung oder Verachtung, Bewunderung oder Geringschätzung, Verehrung oder Abscheu. Indem diese Gefühle im Urteil sich äußern und mit den Gefühlen anderer sich berühren, verstärken, ausgleichen, entsteht etwas wie eine allgemeine Meinung von der Bedeutung des Einzelnen in dieser Gesamtheit ; das ist seine objektive Ehre. PAULSEN. *System der Ethik*.VI. Aufl. Bd. II. S. 94.

Le but de l'honneur que les hommes s'adressent entre eux, c'est de récompenser la vertu [1]. L'homme a en lui le sentiment inné de la justice qui le porte à récompenser ce qui est bien et à punir ce qui est mal : il est ainsi naturellement porté à honorer la vertu. Il accorde à la vertu, en l'honorant, la plus haute récompense qu'il soit en son pouvoir de donner : les récompenses pécuniaires s'accordent même au mérite d'un ordre inférieur, mais l'honneur n'est le partage que de Dieu et des hommes d'un mérite éminent. L'honneur n'est pas cependant une récompense adéquate de la vertu [2]. L'homme vraiment vertueux ne pratique pas la vertu dans le but de s'attirer de l'honneur, ce qui serait de l'hypocrisie, mais il accepte cette récompense comme la plus haute que les hommes puissent lui accorder.

L'honneur, en même temps qu'il récompense la vertu, est pour les autres un encouragement à la pratiquer. Les hommes, en effet, quoiqu'ils doivent tenir avant tout au témoignage de leur conscience, trouvent un appui et une force dans l'approbation qu'ils rencontrent dans leur entourage, et si la recherche de cette approbation ne doit pas être la fin de la vertu, elle est certainement pour la plupart des hommes un motif qui encourage grandement à la pratiquer.

Ainsi aux quatre grandes causes se rattachent toutes les divisions de l'honneur qui peuvent se résumer brièvement comme suit :

La *cause matérielle*, c'est le sujet capable d'acquérir la vertu et par suite l'honneur, donc tous les êtres raisonnables. Ils sont en puissance de recevoir l'honneur, comme la matière est en puissance de recevoir la forme.

Dieu, être parfait de toute éternité, est exclu de cette division dans laquelle rentrent les Anges et les hommes,

[1] Virtutis enim et beneficentiae praemium est honor. ARISTOTE, *Ethic.*, VIII, 14.

Honos est praemium virtutis, judicio studioque civium delatum ad aliquem. CICÉRON, *Brutus*, 81.

[2] Honor non est sufficiens virtutis praemium. II-II. q. 103. a. 1 ad 2.

qui peuvent les uns et les autres se perfectionner par la pratique de la vertu, mais non point les êtres matériels.

La *cause formelle* de l'honneur, c'est la vertu. Dieu est la première cause formelle de l'honneur, car étant lui-même infiniment parfait, il cause la perfection dans tous les autres êtres qui y participent à différents degrés.

Les Anges, créatures intellectuelles, arrivent à leur perfection par le premier acte de leur intelligence et de leur volonté, acte qui fixe leur état pour l'éternité et la mesure d'honneur qui leur est due.

L'homme, considéré comme créature raisonnable, créée à l'image de Dieu, a, par ce fait seul, un certain droit à l'honneur : c'est l'honneur humain (Menschenehre) auquel tous les hommes participent dans la même mesure.

Dieu, les Anges et les hommes ont droit à l'honneur, mais non pas au même honneur. Dieu, maître souverain et infiniment parfait, a droit à un honneur infini, et au moins au plus grand honneur que les créatures puissent lui rendre. Il a seul droit au culte de latrie que nous lui rendons par la vertu de religion et qui se manifeste surtout par le sacrifice et la prière.

Les créatures ne méritent que le culte de dulie, dans la mesure de leur perfection.

L'homme peut avoir droit à l'honneur soit à cause de ses vertus personnelles, soit à cause de celles de ses ancêtres ou du groupe social auquel il appartient, vertus auxquelles il est censé participer, d'où l'honneur de naissance ou de noblesse (Geburts-oder Adelsehre) et l'honneur d'état (Standesehre). Cet honneur s'applique plutôt à l'extérieur ; l'honneur véritable découle des vertus propres à l'individu. Il y a l'honneur proprement individuel qui suit la possession des vertus privées que tout homme doit posséder au moins dans une certaine mesure ; l'honneur professionnel dû à qui s'acquitte consciencieusement des devoirs de son état, et à qui possède surtout la vertu propre à cet état ; l'honneur social qui revient à celui qui se rend utile à la communauté.

Enfin les différents groupes d'hommes peuvent prétendre à un honneur particulier à raison des vertus des membres

qui les composent : honneur dû à l'humanité, à l'Eglise, honneur national, honneur familial.

Les êtres matériels, comme tels, ne méritent aucun honneur, mais ils peuvent être pris comme représentations, comme symboles, et comme tels ils ont droit au même honneur que la personne qu'ils représentent, avec cette différence que l'honneur rendu directement à la personne est un honneur absolu, tandis que l'honneur rendu à l'image n'est qu'un honneur relatif : tel est l'honneur rendu à la croix, aux images et aux reliques des Saints.

La *cause efficiente* de l'honneur, c'est la personne qui le rend : en Dieu, c'est d'abord le Verbe, puis les Anges et les hommes ; le Verbe qui seul connaît Dieu adéquatement peut seul aussi l'honorer adéquatement ; les créatures doivent l'honorer dans la mesure de leurs forces. Les Anges ont comme témoins de leurs perfections les autres Anges, et les hommes, qui les connaissent par la Révélation. Chez les hommes, il y a d'abord le témoignage du sujet lui-même (honneur subjectif), puis celui de l'entourage (honneur. objectif).

La *cause finale de* l'honneur qui s'adresse à Dieu, c'est de reconnaître ses infinies perfections, et de témoigner de la dépendance où les créatures se trouvent par rapport à lui. Par rapport aux hommes, le but de l'honneur est de récompenser la vertu, et d'encourager ainsi les hommes à la pratiquer.

CHAPITRE III

Bases psychologiques de l'honneur

Après l'exposé que nous venons de faire de la nature de l'honneur et de ses principales subdivisions, nous avons à montrer sur quels actes de notre volonté et de notre intelligence il repose et quels sont les éléments intérieurs ou extérieurs à l'homme qui concourent à son développement.

Il faut se rappeler que nous avons défini l'honneur un acte par lequel nous rendons extérieurement témoignage de l'excellence de quelqu'un.

L'honneur suppose donc, en premier lieu, un acte de connaissance, une perception de notre intelligence, car nous ne pouvons témoigner de ce que nous ne connaissons pas. Il faut plus qu'une simple perception, il faut un jugement, puisque l'honneur est le témoignage de l'*excellence* de quelqu'un. Nous devons comparer à la loi morale les actes de notre prochain. Conformes à cette loi ils sont dignes d'honneur, contraires à cette même loi ils ne méritent que du mépris.

Par conséquent, quiconque est incapable de jugement, soit qu'il n'ait pas encore, soit qu'il n'ait plus l'usage de la raison, est incapable de rendre honneur soit à lui-même, soit à autrui : il peut subir l'honneur, non le donner ; il peut recevoir l'honneur humain auquel tout homme a droit, mais non pas l'honneur qui suit la vertu.

Aristote et saint Thomas donnent aussi le jugement comme première base de l'honneur, quand ils disent que les hommes recherchent surtout les témoignages d'honneur de

la part des personnes qui ont un jugement sain et qui les connaissent [1]. C'est donc qu'ils supposent que l'honneur repose sur un jugement et qu'il n'a de valeur que pour autant que ce jugement est fondé sur la réalité et qu'il est conforme à la droite raison.

Ce besoin de porter un jugement sur les actions d'autrui, comme aussi sur les siennes propres, est naturel à l'homme. Il ne s'arrête pas à la simple connaissance des actions : il tend à les apprécier au point de vue de la morale. La connaissance et le jugement dans l'acte psychique ne sont pas strictement séparés, ils s'enchaînent au contraire étroitement. Le jugement moral suit la perception des actes, comme le jugement logique suit la perception des idées. Chaque homme s'efforce de connaître ses semblables, de les percer du regard ; il veut pénétrer dans leur intérieur ; il ne se contente pas de la simple connaissance des actions de ceux qu'il rencontre sur la grande route de la vie, il veut sonder leur cœur impénétrable. Chacun est plus porté à épier et à chercher les motifs des actions d'autrui qu'à rentrer en lui-même pour s'examiner. Il est poussé et forcé à chercher ainsi les mobiles d'actions : c'est chez lui un instinct [2].

[1] Coli se volunt et honore affici a prudentibus et ab iis quibus noti sunt. ARISTOTE. *Ethic*, I, 5. — Et ideo quaerunt honorari a prudentibus, qui sunt *recti judicii*, et apud eos a quibus cognoscuntur, qui melius possunt de eis judicare. S. THOMAS Com. in *loc. cit.*

[2] Dieser Trieb eignet jedem Menschen, jeder will nach Möglichkeit die inneren Vorgänge in der Seele eines andern erraten, erschließen..... Bei der reinen Erkenntnis bleibt es nicht ; es tritt zu ihr die ethische Beurteilung... Erkennen und Beurteilen fallen im psychischen Akte nicht streng auseinander, sie sind eng verkettet... Jeglicher strebt danach, seine Mitmenschen zu « erkennen », sie zu durchschauen ; in ihr Innerstes will er vordringen und sich nicht mit der Kenntnis der Handlungen derer an und für sich begnügen, denen er auf der großen Heerstrasse des Lebens begegnet, sondern das « unergründliche » Herz prüfen. Ist doch jeder lieber bereit, nach Motiven zu spähen und zu forschen, die anderer Handlungen bedingen, als bei sich selbst Einkehr zu halten. Es drängt und treibt ihn dazu, nach diesen Motiven zu suchen — es ist so ein Trieb. ECKSTEIN. *Die Ehre in Philosophie und Recht*, p. 22-23.

Il importe de remarquer que le jugement que l'homme porte sur les actions de ses semblables ne doit pas être purement spéculatif, qu'il est, au contraire, un jugement pratique : la différence entre les deux est que le jugement spéculatif n'est pas, comme le jugement pratique, destiné à régler notre conduite.

Il y a entre le jugement spéculatif et le jugement pratique la même différence qu'entre la science spéculative et la science pratique ; la science spéculative considère la vérité pour elle-même ; la connaissance du vrai est sa fin, tandis que la science pratique fait des connaissances acquises la règle de la vie : elle met le vrai au service du bien [1].

De même le jugement spéculatif que nous portons sur un individu n'a aucune influence sur notre conduite, que ce jugement soit favorable ou défavorable. Il ne nous porte pas à nous comporter envers cet homme comme s'il possédait réellement telle qualité ou tel défaut. Nous concluons, en restant toujours dans l'ordre de la spéculation, que, étant donnés tels caractères extérieurs, telles dispositions du corps et de l'âme, un individu doit posséder les qualités morales qui répondent généralement à ces dispositions. Mais nous n'allons pas au delà, et nous ne concluons pas qu'il les possède réellement.

Ce jugement spéculatif peut être dangereux quand il porte sur des défauts du prochain, car, dans ce cas, nous sommes très enclins à passer de la spéculation à la pratique ; mais en soi il est licite et ne porte aucun préjudice au prochain [2]. Par contre, le jugement spéculatif que nous portons sur les bonnes qualités du prochain ne lui est d'aucune utilité, et ne suffit pas à constituer le fondement de l'honneur. Pour que l'honneur prenne naissance, il faut que nous jugions

[1] Intellectus practicus differt fine a speculativo. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis ; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. I. q. 14. a. 16.

[2] Quia justitia et injustitia est circa exteriores operationes, tunc judicium suspiciosum directe ad injustitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit. II-II. q. 60. a. 3 ad 3.

pratiquement que tel homme possède telle vertu et que nous nous comportions à son égard conformément à notre jugement.

Dans ce jugement, nous devons nous efforcer de juger selon la vérité ; et si nous avons des doutes sur les motifs qui font agir le prochain, ce qui peut nous arriver bien souvent puisque nous ne connaissons que le dehors de l'action, nous devons interpréter ces doutes de la façon la plus favorable au prochain, et sauvegarder les droits de la charité plutôt que ceux de la vérité [1].

Le jugement spéculatif et le jugement pratique sont d'un ordre différent et n'ont pas la même mesure. Le jugement spéculatif est du ressort de la seule intelligence, tandis que le jugement pratique dépend aussi de la volonté. Lorsque nous n'avons pas de raisons suffisantes de juger un homme bon ou mauvais, la volonté intervient et fait pencher la balance de l'un ou l'autre côté. Bien réglée, la volonté doit, dans le doute, nous faire juger conformément à la charité, qui n'admet le mal que lorsqu'il est démontré. « *Nemo praesumitur malus, donec probetur.* »

L'homme se composant d'un corps et d'une âme substantiellement unis, il n'y a pas en lui de mouvement intellectuel qui n'ait son retentissement sur la partie sensible, il n'y a pas d'acte de l'intelligence ou de la volonté qui ne repose sur une manifestation sensible ou comme point de départ ou comme point d'arrivée. L'honneur doit donc également reposer sur une base sensible. Or quelle est, dans le système de saint Thomas, la base sensible ou affective de l'honneur ?

Que l'honneur repose sur un fondement sensible, cela ressort de ce que l'on rencontre, même chez les animaux sans raison, certaines manifestations rudimentaires de l'honneur. « Il faut reconnaître que les animaux qui vivent dans la société de l'homme, le chien, le cheval, peuvent être rendus susceptibles d'un certain sentiment d'ambition. Mais il faut ajouter que les animaux ne connaissent que

[1] II-II. q. 60. a. 4 ad 2.

l'honneur passif, non pas l'honneur actif : ils n'honorent ni l'homme, ni leurs semblables [1]. »

On constate aussi chez les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison, un certain désir, parfois très vif, de dépasser leurs compagnons dans leurs jeux, dans leurs vêtements, dans leurs petites études. C'est là certainement un honneur mal réglé, un honneur qui n'est pas encore soumis au contrôle de la raison, mais cela suffit à confirmer ce que nous avons avancé que l'honneur repose, comme sur son premier fondement, sur quelque chose de sensible.

Avant de préciser davantage il ne sera pas inutile de rappeler la division que saint Thomas établit dans l'appétit sensible ; il y distingue deux puissances : la puissance concupiscible et la puissance irascible.

L'appétit sensible ressemble à l'appétit naturel, car l'un et l'autre tendent à obtenir ce qui convient au sujet. Or l'appétit naturel a deux tendances selon la double opération du sujet dans lequel il se trouve. Tout être tend d'abord à acquérir ce qui sert à conserver sa nature, et ensuite à éviter et à détruire ce qui pourrait la corrompre. L'appétit naturel tend d'abord à procurer ce qui convient à la nature du sujet, et à surmonter ce qui lui est contraire : dans le premier cas il se comporte d'une façon passive et réceptive, dans le second cas, d'une façon active. Les mêmes puissances se retrouvent dans l'appétit sensible : la puissance concupiscible, dont l'objet est de tendre vers ce qui est agréable aux sens ; la puissance irascible, toute active, qui surmonte les obstacles s'opposant à la poursuite des biens délectables et emporte son objet de haute lutte [2].

[1] Es ist zu erkennen, daß Tiere, die gesellig dem Menschen nahe stehen, der Hund, das Pferd zu Ehrgeiz erzogen werden können. Aber die Tiere verstehen allenfalls die passive Ehrung, nicht die aktive, sie ehren ihrerseits weder jemals den Menschen, noch ihresgleichen. KATTENBUSCH. *Ehren und Ehre*, p. 9.

[2] Appetitus sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, inquantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere secundum duplicem operationem rei naturalis. Una quarum est per

Le bien, objet de l'appétit irascible, est conforme à notre nature d'êtres raisonnables, mais il est opposé à notre nature d'êtres sensibles, qu'il blesse et qu'il meurtrit. La raison se porte vers ce bien, la sensibilité s'en détourne : il est une force à la fois attractive et répulsive. Le bien irascible est moins égoïste que le bien concupiscible et il est plus conforme à la raison. C'est peut-être une des raisons qui ont fait considérer comme une réparation de l'honneur le duel, qui est un mouvement de l'appétit irascible vers un bien difficile à atteindre.

Or l'honneur reposant sur une vertu portée à un haut degré suppose, chez celui qui en est digne, bien des combats et des victoires. Il doit faire plier ses passions devant la raison, il doit se détourner de ce qui plaît aux sens pour se porter vers la peine et la douleur, ce qui est précisément l'objet de la puissance irascible. La puissance concupiscible ne suffit pas, en effet, dans les cas qui supposent une résistance et surtout une attaque violente. L'honneur sera donc fondé sur l'irascible.

Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir brièvement les obligations des différents états. Le soldat doit être prêt à tout instant à s'exposer aux coups de l'ennemi et à sacri-

quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suae naturae. Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam ; et hoc quidem necessarium est corruptibili ; quia nisi haberet virtutem qua suum contrarium vinceret, ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit ; scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturae, et ad habendam quandam victoriam super illud quod est ei adversum : et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis ; unde ad diversa principio reducuntur. Recipere enim et agere non sunt ab eodem principio. Ita in appetitu sensibili ista duo inveniuntur : nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem, cujus proprium objectum est delectabile secundum sensum ; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quae sunt sibi contraria : et hoc per vim irascibilem ; unde dicitur quod ejus objectum est aliquid arduum. Quaest. disp. *De Verit.*, q. 25. a. 2. Cf. etiam I. q. 81. a. 2.

fier sa vie si la défense de la patrie le demande. Le médecin est tenu de se rendre à toutes les heures du jour et de la nuit auprès des malades atteints de maladies contagieuses, au risque de prendre les germes de l'infection. Le travailleur intellectuel, pour être à la hauteur de sa tâche, doit s'imposer une application et une tension d'esprit souvent très pénibles. L'ouvrier et le travailleur de la terre doivent aussi s'exposer à beaucoup de souffrances et de privations pour s'acquitter consciencieusement de leur devoir. Tout homme enfin, par cela seulement qu'il est homme, doit, pour vivre d'une manière honorable, triompher des mauvais instincts de la nature, ce qui suppose chez tous de pénibles combats, et chez quelques-uns une lutte de presque tous les instants.

Dans l'état de nature déchue toute vertu suppose un effort, et la vertu excellente suppose un effort continu, une victoire constante sur soi-même, une soumission presque absolue de la partie inférieure de nous-mêmes à la partie supérieure. Tandis que la sensualité nous porte à ne rechercher que ce qui flatte les sens, la vertu nous oblige à nous porter à des actes qui contrarient vivement la nature corrompue ; la vertu exige de nous des privations répétées, la résistance aux inclinations mauvaises, elle veut que nous attaquions de front les difficultés, tout autant de choses qui sont le fait de la puissance irascible.

On peut préciser davantage : la puissance irascible embrasse les passions suivantes : l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, et la colère [1].

L'objet de l'espérance est un bien à venir, qu'il est difficile mais possible d'atteindre.

En disant que l'objet de l'espérance est un bien, on la distingue de la crainte, dont l'objet est un mal à éviter. L'espérance se rapporte au bien à venir, en quoi elle se distingue de la joie qui se rapporte au bien présent : on n'espère pas un bien qu'on possède, on en jouit et l'on s'en réjouit. L'objet de l'espérance n'est pas un bien futur quelconque,

[1] I-II. q. 23. a. 2. 3.

mais un bien dont la poursuite présente quelque difficulté ; nous n'espérons pas un bien minime que nous pouvons obtenir dès qu'il nous plaira : ce bien, nous le possédons déjà en quelque façon, nous avons la certitude et non l'espérance de le recevoir. Il faut enfin que ce bien soit possible à atteindre, car nul homme raisonnable n'espère un bien qu'il considère comme hors de sa portée [1].

Or l'honneur revêt précisément ces quatre notes. C'est un bien, puisque c'est le témoignage de la vertu, qui est le plus grand bien de l'homme ; c'est un bien futur que l'homme doit obtenir en pratiquant la vertu ; c'est un bien difficile, car il suppose un haut degré de vertu ; et enfin, c'est un bien possible, car nous pouvons toujours, avec l'aide de Dieu, atteindre à ce degré de vertu qui nous rend digne d'honneur. Or ce que nous pouvons avec l'aide de nos amis, et par conséquent avec l'aide de Dieu, nous le pouvons par nous-mêmes, dit saint Thomas. Il est, par conséquent, raisonnable de donner à l'honneur la passion de l'espérance comme base sensible.

Mais l'espérance ne suffit pas toujours. Il est des occasions où pour conserver sa vertu et partant son honneur, il faut livrer de violents combats, s'imposer de pénibles sacrifices, surmonter de grandes difficultés. Il nous faut alors le secours d'une passion plus forte, qui, au lieu de reculer comme la crainte devant le danger imminent, l'attaque de

[1] Circa objectum spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum : non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono, et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo, ut sit futurum : non enim spes est de praesenti jam habito, et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. Tertio requiritur, quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile ; non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat, et per hoc differt spes a desiderio, vel cupiditate quae est de bono futuro absolute ; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci ; non enim aliquis sperat id, quod omnino adipisci non potest, et secundum hoc differt spes a desperatione. I.-II. q. 40. a. 1.

front pour en triompher avec violence et aplanir ainsi le chemin vers le bien [1].

Dans le cours ordinaire de la vie, pour surmonter les difficultés qui se présentent chaque jour, il suffit de l'espérance pour nous donner la force de remplir notre devoir ; mais quand les difficultés augmentent et que l'accomplissement va jusqu'à demander de nous le sacrifice de notre vie, comme c'est le cas pour le soldat sur le champ de bataille, l'espérance fait place à la crainte, et il faut que l'audace vienne à notre secours, pour nous donner le courage de marcher au danger, à cause de l'espoir que nous avons d'en triompher.

L'espérance et l'audace sont donc les deux passions qui nous aident à pratiquer la vertu difficile et à acquérir l'honneur.

Ces passions, forces aveugles et inconstantes, ne peuvent, par elles-mêmes, nous faire atteindre l'honneur. Pour que l'homme soit digne d'honneur, il ne suffit pas qu'il pose, de temps à autre, des actes de vertu, fussent-ils même héroïques : ces actes isolés ne constituent pas la vertu, qui nous fait agir promptement, facilement et *constamment* d'une manière conforme à la raison. Les passions dont la puissance est grande et pour le bien et pour le mal, ont besoin d'un régulateur : il faut que les puissances inférieures de l'âme, la puissance concupiscible et la puissance irascible qui sont le siège des passions, soient soumises entièrement au gouvernement des puissances supérieures, ce qui constitue précisément la vertu.

Les vertus, soit théologales, soit morales, contribuent toutes, d'une façon plus ou moins prochaine, au plein développement de l'honneur.

La foi d'abord, la foi qui loin de détruire la nature, l'élève bien plutôt et la perfectionne. « Par la foi rien n'est détruit ni absorbé, tout est transfiguré. C'est la foi qui nous découvre

[1] Timor refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem : sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. I-II. q. 45. a. 1.

notre institution surnaturelle, institution qui amène de divines transformations dans tout l'ordre de la nature. Elle n'annule point cet ordre ; elle ne l'amoindrit point ; au contraire. Elle l'élève, l'étend, le perfectionne. Elle assigne à ceux qui y vivent une nouvelle fin, et infiniment plus sublime : elle leur impose une loi incomparablement plus sainte ; elle leur confère une dignité et une valeur où, d'eux-mêmes, ils n'auraient jamais pu parvenir ; elle leur donne enfin une beauté toute céleste [1]. »

Il est incontestable que la foi qui nous donne conscience de notre élévation à un état si sublime, contribue grandement au développement de l'honneur. Celui qui connaît son illustre origine, qui sait qu'il descend de source royale, ou au moins d'une famille illustre par ses mérites et ses vertus, sera grandement encouragé à marcher dans la voie qu'ont suivie ses ancêtres. Par la foi nous avons conscience d'être non seulement de famille royale, mais de famille divine, puisque, par l'infusion de la grâce au baptême, nous devenons réellement participants de la nature divine. Et, plus que la conscience de notre dignité, la foi nous donne la force de nous conduire d'une façon conforme à cette dignité, par les récompenses qu'elle nous promet et par les châtiments dont elle nous menace.

Ce que la foi nous montre, l'espérance nous porte à l'attendre et à le désirer. « L'objet de l'espérance chrétienne, c'est d'abord et par-dessus tout cette participation réelle, plénière, définitive et partant éternelle à la vie essentielle de Dieu, que la sainte langue catholique nomme indifféremment la béatitude, la gloire, le ciel, le salut ou la fin dernière [2]. » L'attente de ces biens futurs nous détache de la jouissance des biens passagers, et nous élevant au-dessus de la terre, nous facilite la pratique de la vertu, nous rend capables d'une vertu plus haute, et donc d'un plus grand honneur.

Plus haut que la foi, plus haut que l'espérance se place

[1] Mgr Gay. *La vie et les vertus chrétiennes*, t. I, p. 137.
[2] *Id. Ibid.* p. 227.

la charité, qui commence à réaliser dès ici-bas cette union avec Dieu que la foi et l'espérance nous laissent entrevoir. « L'amour est plus que la fin de la loi, il en est la somme et la plénitude, si bien que celui qui aime a rempli la loi tout entière. L'amour achève de lier la créature à Dieu : il la met par là-même en possession de ce souverain bien qui est sa fin dernière. On ne peut être uni à rien de plus parfait que Dieu, et l'on ne peut non plus lui être uni par un lien plus parfait que l'amour... Comme dans la vie divine l'Esprit-Saint est l'amour, l'union, l'unité consommée du Père et du Fils, ainsi, dans la vie de la grâce, la charité, œuvre et rayonnement en nous du Saint-Esprit, est l'amour, l'union et l'unité consommée de la créature et de son Créateur [1]. »

Telles sont les bases de l'honneur surnaturel, de l'honneur chrétien, qui l'emporte sur l'honneur naturel, provenant de la considération purement philosophique de l'homme, autant que la grâce l'emporte sur la nature.

Si le chrétien peut et doit faire plus de cas de l'honneur que tout homme, nous pensons que c'est principalement à cause de cette considération surnaturelle qu'il place à la base de l'honneur et non pas uniquement parce que « l'honneur nous donne conscience que nous ne sommes pas simplement pour notre entourage des concurrents incommodes ou des moyens utiles pour atteindre une fin, mais que nous avons une valeur propre comme personnes individuelles [2] ». Cette conscience de la personnalité, on peut y arriver par la raison sans la lumière de la Révélation : il est vrai que les anciens avaient en partie oublié cette idée de la personnalité humaine, qu'ils considéraient les esclaves moins comme des personnes que comme des choses et que chez les Romains,

[1] Mgr Gay. *La vie et les vertus chrétiennes*, t. II, p. 227.

[2] Niemand kann diese Ehre höher schätzen als ein Christ. Denn sie läßt uns hoffen, daß wir für die Menschen unserer Umgebung nicht bloß als Mitbewerber unbequem, oder als Mittel für ihre Zwecke brauchbar, sondern als selbständige Personen wertvoll sind. Hermann. *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche.* Art. Ehre Bd. V. S. 227.

par exemple, la personnalité, l'individu était presque complètement absorbé par l'Etat. Il est incontestable que la Révélation a redressé bien des erreurs même dans le domaine où la raison pouvait atteindre par elle-même, mais si la lumière qu'elle a projetée sur la personnalité individuelle a contribué à donner aux chrétiens une plus haute estime pour l'honneur, elle a développé ce sentiment plus encore en donnant conscience aux chrétiens de leur élévation à l'état surnaturel.

Les vertus morales contribuent également au développement de l'honneur, soit directement, soit indirectement. Directement, en tant qu'elles nous font conserver la mesure dans la recherche de l'honneur ; indirectement, puisque l'honneur est le témoignage de la vertu, et que toute vertu acquise est par conséquent un nouveau titre à l'honneur ; cela est vrai surtout des vertus cardinales desquelles dépendent la perfection et même l'existence des autres vertus, qui cessent d'être des vertus dès qu'elles ne sont plus réglées par la prudence, par la justice, par la tempérance et la force.

La prudence est absolument indispensable pour la sage ordonnance de toute notre vie morale, car c'est elle qui nous fait proportionner les moyens à la fin que nous voulons atteindre.

Bien vivre, en effet, c'est bien agir ; pour bien agir, il faut considérer non seulement l'acte en lui-même, mais la façon dont on s'en acquitte ; l'homme ne doit jamais agir par passion ou par impulsion, mais toujours d'après un choix conforme à la raison, ce qui suppose une fin convenable, et des moyens convenables pour y tendre. L'homme est guidé dans le choix de la fin par une vertu résidant dans la partie appétitive de l'âme, qui a pour objet le bien et donc la fin. Dans le choix des moyens convenables, il faut que l'homme soit dirigé par une vertu inhérente à la raison, dont c'est le propre de délibérer et de choisir les moyens proportionnés à la fin. Il est donc indispensable pour la bonne conduite de la vie, qu'il y ait dans l'homme une vertu intellectuelle perfectionnant la raison et la guidant

dans le choix des moyens. Cette vertu s'appelle la prudence [1].

La prudence ne s'occupe donc pas de la fin ; mais la fin une fois fixée elle nous fait voir quels moyens sont plus aptes à nous y conduire. La prudence nous fera donc juger dans quelle mesure l'honneur peut être utile à l'adeption de la béatitude qui est notre fin à tous. Cette vertu est d'autant plus nécessaire dans le domaine de l'honneur, que l'homme s'illusionne facilement sur la nécessité de poursuivre l'honneur, alors que trop souvent cette poursuite l'éloigne de son but au lieu de l'en rapprocher.

La prudence nous préserve de tomber dans cette exagération trop commune aujourd'hui qui consiste à voir dans l'honneur la fin dernière de l'homme, et à vouloir construire sur lui toute la morale. Elle nous éloigne également de l'extrême opposé qui prétend que l'honneur n'est qu'un mot, et que toute action est de nulle valeur dans laquelle l'honneur est entré comme mobile.

L'homme prudent reste dans le juste milieu : il n'exagère ni dans un sens ni dans l'autre, estime l'honneur à sa juste valeur et le recherche dans la mesure où il peut lui être utile.

La prudence qui nous enseigne à rechercher l'honneur pour autant qu'il peut nous conduire à notre fin, nous guide

[1] Prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat ; ut scilicet secundum electionem rectam operetur non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quae perficit partem animae appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in debitum finem ordinatur, oportet quod homo recte disponatur per habitum rationis ; quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem, et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum. I-II. q. 57. a. 5.

aussi dans le choix des moyens qui peuvent nous conduire à l'honneur. Qui se laisse conduire par la prudence ne place pas son honneur dans des biens qui n'ont qu'une valeur apparente, dans des qualités qui ne dépendent pas de lui et qui ne sont pas, par conséquent, un indice de vertu, il ne recher he l'honneur que par des moyens légitimes et pour des avantages vraiment dignes d'honneur.

Cette vertu est développée en nous par le don de science, lumière que Dieu nous accorde pour nous diriger dans les circonstances difficiles, dans les rencontres fortuites et inopinées où la raison naturelle ne suffirait pas à notre conduite. Le don de science fait prendre parfois des décisions qui paraissent insensées aux regards de la prudence humaine et qui sont très sages aux yeux de Dieu ; il nous pousse quelquefois à braver les affronts et les outrages, afin de conserver et d'augmenter notre honneur devant Dieu.

La prudence règle l'honneur par rapport à nous-mêmes, la justice par rapport aux autres hommes [1].

La justice est une volonté constante de rendre à chacun son dû. Elle est très nécessaire dans toute la conduite de la vie et d'une façon particulière dans les questions d'honneur. L'homme, en effet, est porté, sur ce point, à diminuer ses obligations. Il ne peut s'empêcher de reconnaître intérieurement le mérite de ses semblables, encore que l'amour-propre et l'envie l'aveuglent bien des fois, mais ce qui lui coûte davantage, c'est de témoigner extérieurement de leur excellence, surtout lorsqu'il s'agit de ses égaux. Il lui semble qu'en leur témoignant extérieurement de l'estime et en les élevant, il s'abaisse lui-même d'autant. On rend assez facilement de l'honneur à ceux qui nous dépassent de loin par leurs vertus ou par leurs talents, mais non pas à ceux qui sont à peu près à notre niveau, car il nous semble que la comparaison avec ceux-ci est de nature à nous humilier davantage.

La justice nous porte à estimer dans tous les cas les mérites de chacun à leur juste valeur, et à en témoigner un

[1] Justitiae proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. II-II. q. 57. a. 1.

honneur proportionné. Elle nous garde également des acceptions de personnes : l'homme juste rend à chacun ce qui lui est dû et ne se laisse pas diriger par des motifs intéressés ; pour honorer quelqu'un il regarde quelle mesure de vertu il possède, et non point les avantages qui lui en reviendront.

Si la justice nous fait rendre à chacun un honneur proportionné à ses mérites, elle nous le fait aussi rechercher pour nous-mêmes dans la mesure de nos mérites. Chacun est porté à se surfaire dans sa propre estime ; la justice rectifie ce jugement et nous aide à nous apprécier à notre juste valeur. L'homme juste place en première ligne Dieu, il lui rapporte tout honneur, comme à celui de qui découle toute perfection et n'est jamais tenté d'en détourner à son profit ne fût-ce qu'une parcelle.

La tempérance règle l'appétit de l'honneur et nous fait conserver notre tranquillité lorsque les hommes nous refusent injustement l'honneur auquel nous avons droit. Les honneurs qui nous sont dus en justice, la tempérance nous les fait rechercher avec modération. La justice ne va pas jusque-là : elle nous empêche de prétendre à des honneurs plus grands que nos mérites, mais non pas de les rechercher d'une façon déréglée. Il en est, en effet, qui, lorsqu'on leur refuse les honneurs auxquels la justice leur donne droit, se laissent aller au découragement et renoncent parfois à la pratique de vertus dont les hommes ne veulent pas leur reconnaître la possession. La tempérance doit remédier à ce défaut, en apportant de la modération dans la recherche de l'honneur auquel nous avons droit.

Mais la vertu cardinale qui a les relations les plus étroites avec l'honneur, c'est sans contredit la force qui nous aide à triompher des obstacles nombreux qui s'opposent à la poursuite de la vertu et conséquemment de l'honneur. La force nous fait surmonter les difficultés non seulement dans certaines circonstances et après délibération, mais constamment, promptement, facilement et comme instinctivement. C'est l'appétit irascible tempéré par la raison et par la grâce : c'est l'audace irréfléchie qui se change en courage raisonné et conscient.

L'appétit sensible, soit concupiscible, soit irascible, ne considère pas en détail toutes les circonstances de l'action, et il arrive par suite qu'il ne se rend pas compte de toutes les difficultés ; il se lance alors en avant pour attaquer le danger de front ; mais lorsque celui qui se laisse conduire par cet appétit sensible se trouve en face du danger, il le trouve plus grand qu'il ne s'y attendait, et il recule. Cet appétit peut être réglé par la raison et il doit l'être si l'homme veut agir conformément à sa nature. La raison considérant d'avance toutes les circonstances de l'action ne trouve pas d'imprévus quand elle en vient à exécuter son dessein. C'est ainsi que les hommes qui se laissent conduire par la vertu de force paraissent agir sans élan, parce qu'ils agissent sans passion ; mais, parce qu'ils agissent après réflexion, ils montrent beaucoup plus de persévérance dans l'exécution [1].

La vertu de force est développée et soutenue par le don de force, qui s'attache à la puissance irascible ; c'est une force permanente que le Saint-Esprit accorde à notre volonté pour surmonter les difficultés qui pourraient la détourner de l'accomplissement du devoir [2].

Virtus sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum, quae circumstant rem, sed subitum habet judicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia, quae difficultatem in aliquo negotio afferunt ; unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum : unde, quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem, quam aestimaverunt : et ideo deficiunt. Sed ratio est discursiva omnium quae afferunt difficultatem negotio : et ideo fortes, qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur : quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis, quae praecogitaverunt : et ideo magis persistunt. I.-II. q. 45. a. 4.

[2] Sed quod homo in omnibus his pro mensura accipiat divinam virtutem, ut scilicet ad ardua virtutis opera se extendat, ad quae scit se suis viribus non sufficere, et pericula quae vires suas excedant non formidet divino auxilio innixus, et de illatis injuriis non solum vindictam non requirat, sed etiam gloriam habeat in remuneratione intendens, supra humanum modum est : et hoc totum efficitur per donum fortitudinis. III. Dist. 24. q. 1. a. 2.

Ce don se confond dans une certaine mesure avec la vertu du même nom, mais il s'en distingue par le mobile, qui est différent : dans la vertu, c'est la beauté et la convenance de l'acte lui-même ; dans le don, c'est la certitude que le Saint-Esprit est avec nous. D'où suit une deuxième différence : c'est que le juste milieu de la vertu est tout autre dans le don que dans la vertu ; et ce qui, dans les cas ordinaires serait une témérité et une folie, est ici le juste milieu, parce que le Saint-Esprit l'inspire et l'accomplit par sa propre force.

Nous avons énuméré jusqu'ici les principes intérieurs de l'honneur ; il y a d'autres agents qui peuvent être considérés comme les principes extérieurs de l'honneur : ce sont la loi et la grâce.

Tout acte bon est soumis à deux mouvements ; un mouvement intérieur qui est la vertu, et un mouvement extérieur qui est la loi.

La loi est une ordination de la raison vers le bien commun, promulguée par le chef de la communauté [1]. C'est une norme extérieure à laquelle tout acte doit se conformer pour être moralement bon.

Cette norme extérieure, c'est en premier lieu la loi éternelle existant en Dieu. Tout acte humain est bon ou mauvais pour autant qu'il se conforme à cette loi ou qu'il s'en éloigne.

Cette loi, Dieu l'a gravée dans la conscience humaine : c'est la loi naturelle, qui dicte à chaque homme ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Outre que chaque individu la porte inscrite dans sa conscience, cette loi lui est encore manifestée par la loi divine positive qui est la mesure fixe et invariable sur laquelle l'homme doit régler sa conscience, que les passions tendent sans cesse à déformer.

La loi est portée d'abord dans l'intérêt général, mais elle n'en contribue pas moins au développement de la vertu et par conséquent de l'honneur individuel.

L'intention du législateur et le but de la loi, c'est de

[1] Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata. I-II. q. 90. a. 4.

rendre les hommes bons, de leur faire pratiquer la vertu. La loi éloigne les hommes du mal et elle les dirige vers le bien. Elle tend à rectifier leur volonté, par conséquent à la diriger vers le bien : en effet, la volonté de l'homme est bonne quand elle veut le bien, qui est son objet, et principalement la fin dernière, Dieu, qui est le plus grand de tous les biens. La loi divine tend surtout à faire adhérer les hommes à Dieu par l'amour qui est un principe d'action plus parfait que la crainte, car l'amour n'est pas, comme la crainte, mêlé d'involontaire : ce que l'homme veut par amour, il le veut sans condition, sans restriction. Or l'amour, la charité, c'est le plus haut degré de perfection que l'homme puisse atteindre sur cette terre, parce que c'est la vertu qui le rapproche le plus de Dieu [1]. La loi donc, en poussant l'homme vers la perfection qui est le vrai fondement de l'honneur, développe en même temps son droit à l'honneur.

Directement, la loi ne vise que le bien commun ; indirectement, elle procure également le bien et la perfection des particuliers. En effet, la perfection du tout suppose la perfection des parties, c'est-à-dire la perfection relative qui convient à chaque partie. La perfection de chaque partie se prend dans sa relation avec le tout, et toute partie qui ne cadre pas avec le tout, est imparfaite. De même, le tout n'est parfait que pour autant qu'il se compose de parties parfaites et proportionnées entre elles. Il est donc impossible d'obtenir une société parfaite à moins que les membres n'en soient vertueux, au moins ceux auxquels il appartient de commander,

[1] Finis cujuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est ; voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et praecipue maximum bonum, quod est finis ; quanto igitur hujusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem quam id quod vult propter timorem tantum ; nam quod vult propter timorem tantum dicitur mixtum involontario. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege. *Cont. Gent.*, lib. III, cap. CXVI.

et que les autres n'obéissent aux ordres des gouvernants [1]. Donc, par le fait même que la loi vise le bien commun elle ne peut manquer de contribuer aussi à la perfection des individus.

Les lois contribuent aussi directement au développement de l'honneur. La loi qui doit veiller à la conservation des biens des particuliers, doit un soin tout particulier à l'honneur, qui est leur bien le plus précieux. Il importe qu'elle mette l'honneur à l'abri de la calomnie, qu'elle édicte des peines contre les injures et les outrages, et contre tous les procédés tendant à blesser les individus dans leur honneur. Faute de garanties suffisantes de la part de la loi, les individus sont naturellement portés à remédier par eux-mêmes aux lésions infligées à leur honneur, et l'on voit naître les rancunes, les haines, les vengeances personnelles et surtout le duel.

Tout droit peut et doit tomber sous le coup de la loi. Aussi n'y a-t-il pas d'Etat bien réglé qui ne possède des lois visant à sauvegarder l'honneur des individus. L'Eglise elle-même s'est crue obligée à défendre l'honneur de ses ministres : outre les multiples prescriptions de sa liturgie touchant les honneurs mutuels qu'ils se doivent, elle a porté les peines les plus sévères, l'excommunication contre ceux qui attenteraient à leur honneur en portant la main sur eux ou en les accusant faussement de crimes infamants.

Les lois justes peuvent seules promouvoir l'honneur ; les lois injustes et mauvaises ne répondent pas à la définition de la loi, puisqu'elles ne tendent pas au bien commun, et on

[1] Bonitas cujuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum ; unde et Augustinus dicit in *Confess.*, Lib. III cap. VIII quod « turpis est omnis pars quae suo universo non congruit ». Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibilis est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi ; nec totum potest bene existere, nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii intantum sint virtuosi, quod principum mandatis obediant. I-II. q. 92. a. 2 ad 3.




pourrait leur appliquer le mot : « La loi permet souvent ce que défend l'honneur. »

La loi détermine aussi la mesure dans laquelle l'honneur doit être rendu à chacun. Elle peut exiger, par exemple, que les dignitaires soient honorés, et contraindre par la force les récalcitrants. Généralement, la loi se comporte envers l'honneur d'une façon plutôt négative, en empêchant et en réprimant les outrages et les injures. Il serait difficile d'exiger légalement un témoignage positif d'honneur, car l'honneur varie avec les individus, et la loi ne peut fixer une mesure particulière pour chacun. Mais chacun a droit à n'être pas outragé, et c'est pourquoi la répression des outrages peut faire l'objet d'une loi.

Dans toutes les lois, il y a des préceptes positifs relatifs à l'obligation d'honorer les supérieurs et les dignitaires.

La loi naturelle contient l'obligation pour les enfants et les inférieurs d'honorer leurs parents et leurs supérieurs. Cette obligation découle de la dépendance où se trouvent les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs, et principalement les enfants vis-à-vis de leurs parents.

La loi mosaïque n'est qu'une promulgation nouvelle dans le Décalogue, des préceptes de la loi naturelle. Elle revient à plusieurs reprises sur l'honneur dû à Dieu et sur l'obligation de n'honorer qu'un seul Dieu, Jéhovah. Dieu fixe jusque dans les détails la manière dont il veut être honoré. L'honneur envers les parents et envers les vieillards y est plus particulièrement inculqué [1].

La loi nouvelle contient des prescriptions encore plus détaillées et plus précises. Elle recommande et elle ordonne le respect et l'honneur non plus seulement envers les supérieurs, mais envers tous les hommes [2]. Les chrétiens sont

[1] Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longaevus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi. *Ex.*, XX, 12. Coram cano capite consurge, et honora personam senis. *Levit.*, XIX, 32 ; *Deut.*, V, 16.

[2] Omnes honorate. I *Pet.*, II, 17. Honore invicem praevenientes. *Rom.*, XII, 10.

tous frères en Jésus-Christ, ils doivent se prévenir réciproquement par des marques d'honneur.

La loi nous fait connaître notre devoir, la grâce nous donne la force de l'accomplir [1]. La loi toute seule ne fait qu'augmenter notre culpabilité, en nous découvrant des obligations que nous sommes impuissants à remplir [2].

Dans l'état de nature déchue, l'homme peut bien encore arriver à la connaissance des vérités de l'ordre naturel avec le seul secours ordinaire de Dieu, mais il a besoin d'un secours surnaturel pour accomplir tout le bien même de l'ordre purement naturel, car, par le péché, la volonté a été plus profondément blessée que l'intelligence [3]. Dans ce même état de nature déchue, l'homme pour aimer Dieu par-dessus toutes choses, a besoin d'une grâce qui le guérisse, outre l'impulsion qui lui était nécessaire dans l'état d'innocence [4].

Il est également impossible que l'homme, sans le secours de la grâce, mérite la vie éternelle et la vision béatifique, qui est le plus haut degré de sa perfection. En effet, les actes qui conduisent à une fin doivent être proportionnés à cette fin. Mais la vie éternelle et la vision de Dieu par essence est une fin qui dépasse les forces de la nature humaine ; il faut donc que l'homme, pour y atteindre, soit élevé au-dessus de sa nature par un secours divin qui n'est autre que la grâce [5].

Par lui-même et sans le secours de la grâce, l'homme ne peut sortir de l'état du péché. Par le péché, il contracte une souillure qui consiste dans la privation de la grâce. Comment

[1] Principium autem exterius movens ad bonum est Deus qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam. I-II. q. 90 in prologo.

[2] *Rom.*, IV, 15 ; VII, 7.

[3] In statu naturae corruptae, etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. I-II. q. 109. a. 2.

[4] In statu naturae corruptae, homo ab hoc (dilectio Dei super omnia) deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. I-II. q. 109. a. 3.

[5] I-II. q. 109. a. 5.

donc pourrait-il, par les seules forces de sa nature, se rendre à lui-même ce bien de la grâce qui dépasse les forces de sa nature [1] ? La grâce une fois perdue ne peut être rendue que par Dieu, qui seul, déjà, peut la donner à l'homme pour la première fois.

Il est également vrai que nul ne peut, sans la grâce, éviter tous les péchés véniels dans l'état de nature déchue. Bien plus, aussi longtemps que la nature malade n'a pas été guérie par la grâce, il est même impossible à l'homme d'éviter pendant longtemps le péché mortel, car lorsque le cœur de l'homme n'est pas affermi en Dieu, tellement que ni la crainte d'aucun mal, ni l'espérance d'aucun bien ne puisse le porter à l'offenser, il se présente à lui une foule de choses qui l'éloignent de Dieu. L'homme pourrait, il est vrai, par la réflexion, agir contre son inclination, mais sa raison n'est pas toujours dans un état de réflexion, et dans les circonstances imprévues l'homme se laisse conduire par son inclination habituelle [2].

Si nous avons besoin de la grâce pour accomplir tout le bien conforme à notre nature, et surtout pour faire le bien surnaturel, nous avons besoin également d'une grâce spéciale pour persévérer dans le bien jusqu'à la fin de notre vie. Ce secours spécial n'est pas la grâce habituelle, car nous supposons que nous sommes déjà en état de grâce, mais un don particulier de Dieu qui nous dirige et nous fasse surmonter les assauts des tentations.

La grâce ne détruit pas l'honneur, pas plus qu'elle ne détruit la nature ; elle le rend, au contraire, plus pur, plus stable et plus élevé.

La grâce détruit les faux concepts qu'on se fait bien souvent de l'honneur. Tandis qu'on donne trop souvent pour base à l'honneur des avantages extérieurs et brillants, quelquefois même des vices à peine déguisés, la grâce nous apprend à faire reposer l'honneur sur la seule vertu, et non

[1] I-II. q. 109. a. 7.
[2] I-II. q. 109. a. 8.

pas même sur les vertus naturelles, mais sur les vertus surnaturelles, qui l'emportent sur les premières autant que la grâce l'emporte sur la nature.

Donnant à l'homme la force de s'élever jusqu'à la vertu et de s'y maintenir, la grâce donne par le fait même à l'honneur une stabilité qu'il n'aurait pas sans elle, car nous avons vu que l'homme, dans l'état de nature déchue, ne produit le bien que d'une façon passagère.

Mais surtout la grâce surélève l'honneur. La grâce est le fondement de l'honneur chrétien. Elle donne à celui qui en est revêtu la conscience d'une dignité beaucoup plus haute et le droit à un honneur beaucoup plus grand, puisqu'elle nous fait participants de la nature divine, et elle le maintient cependant dans une humilité profonde, car le chrétien ne peut ignorer la gratuité de ce privilège concédé sans aucun mérite préalable de sa part. Et c'est en quoi l'honneur chrétien se distingue surtout de l'honneur mondain.

Il est facile de voir, par les considérations précédentes, toute l'importance de la grâce pour la perfection de notre vie morale. Puisque sans la grâce nous ne pouvons ni persévérer longtemps dans le bien, ni sortir du péché après une chute, nous ne pourrions avoir, sans elle, qu'une apparence de vertu.

Par conséquent, l'honneur, au moins l'honneur acquis, repose tout entier sur la grâce. Sans la grâce il ne peut y avoir d'honneur sérieux et véritable, pas plus qu'il ne peut y avoir de véritable vertu.

Dans l'état de nature déchue, l'intelligence obscurcie de l'homme avait besoin d'une lumière pour connaître le bien, sa volonté affaiblie avait besoin d'un soutien pour l'accomplir : la loi lui donne la lumière, la grâce lui donne la force, et moyennant ce secours il arrive à la plénitude de son développement et par conséquent au plus haut degré d'honneur auquel il lui soit donné d'atteindre.

Sans la loi, sans une loi positive, l'homme en serait venu à déformer complètement en lui cette règle de conduite que Dieu lui avait donnée avec la raison ; sans la grâce, il n'était pas incapable de tout bien, il pouvait accomplir quelque

bien naturel, mais non pas le bien complet, adéquat, proportionné à sa nature ; il était donc condamné à un état d'imperfection d'où ses forces naturelles ne pouvaient le tirer, et surtout il était condamné à ne pouvoir atteindre la fin pour laquelle il avait été créé et dont l'adeption devait faire son bonheur et sa perfection suprêmes.

On voit donc que le rôle de ces deux facteurs dans le développement de l'honneur pour n'être pas très apparent de prime abord, n'en est pas moins très important.



CHAPITRE IV

De la recherche de l'honneur

Pour savoir si l'homme a le droit de rechercher l'honneur, et dans quelle mesure il peut le faire, il faut, au préalable, déterminer la place que l'honneur occupe parmi les biens que l'homme poursuit et auxquels il peut atteindre.

Et d'abord, l'honneur est-il la fin dernière de l'homme, constitue-t-il sa béatitude ?

L'honneur a été apprécié de façon bien différente par les différentes écoles philosophiques. L'antiquité grecque et romaine a généralement fait très grand cas de l'honneur, et Xénophon, par exemple, faisait de l'amour de l'honneur le caractère qui distingue l'homme des animaux. « L'honneur, dit Simonide dans un dialogue avec Hiéron, l'honneur me paraît être une grande chose, car, pour l'obtenir, les hommes s'exposent à toutes les fatigues et bravent tous les dangers. » Et plus loin : « Il me semble, Hiéron, que l'homme l'emporte sur les autres animaux par la recherche de l'honneur. En effet, on voit tous les autres animaux sensibles au plaisir de la nourriture, de la boisson et du sommeil, et aux plaisirs des sens ; mais la recherche de l'honneur n'est pas naturelle aux animaux sans raison, ni même à tous les hommes. Ceux qui portent inné en eux cet amour de l'honneur et de la louange, ceux-là l'emportent de loin sur les animaux, et on ne les appelle pas seulement des hommes ἄνθρωποι mais des hommes de cœur (ἄνδρες) [1] ».

[1] Xénophon. *Hiéron*, vii, 3.

C'est l'observation de la vie grecque qui inspirait de pareilles propositions, car la recherche de l'honneur y était le seul ou au moins le principal facteur de toutes les grandes actions. L'Etat athénien était presque une réalisation de la pensée attribuée à Cléobule, que l'Etat le meilleur est celui dont les citoyens craignent plus le blâme que la loi (Stob., 43, 131). Cléobule préfère la pression psychologique de l'opinion publique à la pression exercée par les lois [1].

Platon tient l'honneur pour inséparable du droit d'un homme : la perte de l'honneur entraîne, pour lui, la perte de tous les droits (*Legg.*, XII, 934 c.).

Pour Aristote, l'honneur ne peut pas être le plus grand des biens, car il est plutôt dans celui qui honore que dans celui qui est honoré [2]. La valeur de l'honneur consiste surtout dans l'assurance qu'il donne à celui qui en est l'objet, de son excellence et de sa perfection personnelles : cette excellence est donc un plus grand bien que le témoignage qu'en rend l'honneur [3]. Aristote pense que l'honneur est la récompense de la vertu, mais non pas une récompense adéquate, et que l'homme vertueux doit, par conséquent, s'inquiéter davantage de pratiquer la vertu que d'obtenir des témoignages d'honneur.

Les stoïciens considéraient l'honneur d'une façon toute différente. La note caractéristique de leur philosophie consiste dans le mépris de tout ce qui n'est pas digne de la plus haute estime. La philosophie stoïcienne ne connaissait que l'individu, non la communauté. Le jugement d'autrui était par conséquent écarté. Pas plus que la santé et la richesse, l'honneur n'était un bien pour eux ; tout cela, toutes les situations les plus opposées n'étaient à leurs yeux que des

[1] Eckstein. *Die Ehre in Philosophie und Recht*, p. 16.

[2] Honor videtur aliquid esse eo, quem quaerimus, fine infirmius minusque stabile ; quod in iis potius qui honorem deferunt, quam in eo qui honore afficitur. *Ethic.*, lib. I, cap. v, 4.

[3] Illi vero qui a viris probis et rerum intelligentibus honorem expetunt, opinionem de se propriam stabiliri et confirmari gestiunt. Bonos igitur se esse gaudent, eorum judicio, qui id dicunt, fidem habentes. Arist. *Ethic. ad Nic.*, lib. VIII, c. viii.

choses indifférentes. Seul le bien absolu était un bien pour eux, l'honneur même n'était qu'un ἀδιάφορον.

Epicure pensait de même que le sage ne doit s'inquiéter de l'opinion publique qu'afin de n'être pas exposé au mépris, car dans ce cas sa sûreté serait en danger. Cette thèse rentre bien dans le cadre de l'hédonisme épicurien.

Rome n'eut pas de philosophie particulière ; tout ce que Rome fit au point de vue philosophique tourna au profit du droit. Mais le Romain ne faisait pas moins de cas de l'honneur que le Grec [1]. On honorait à Rome la déesse de l'Honneur. Le temple de l'Honneur était bâti près de celui de la Vertu, de manière qu'on devait passer par le temple de la Vertu pour arriver à celui de l'Honneur [2], disposition qui prouve que les Romains pensaient, comme Aristote et saint Thomas, que l'honneur est fondé sur la vertu [3].

Entre ceux qui font de l'honneur la fin dernière de l'homme en prétendant que c'est le plus grand bien qu'il puisse rechercher, et ceux qui, comme les stoïciens ne veulent lui accorder aucune valeur, saint Thomas tient le milieu. Pour lui, l'honneur n'est pas le bien suprême, ni la fin dernière de l'homme.

Il doit être en notre pouvoir d'atteindre notre fin dernière, sinon la sagesse de Dieu serait en défaut, qui nous aurait fixé une fin dépassant notre portée. Or, il ne dépend pas de nous de recevoir de l'honneur ou de n'en pas recevoir. Nous pouvons faire, quant à nous, tout ce qui est requis pour mériter l'honneur, nous pouvons pratiquer la vertu à un degré héroïque, mais là s'arrête notre pouvoir et nous ne pouvons forcer les hommes à reconnaître notre mérite et à

[1] Honor alit artes, omnesque incenduntur ad studia gloria. Cic., lib. I, *Tusc*, c. II. Honor est praemium virtutis. *Id. Brutus*, 81.

[2] Hoc insitum habuisse Romanos (nempe virtutem esse viam ad honorem) etiam deorum apud illos aedes indicant, quas conjunctissimas constituerunt Virtutis et Honoris. Aug. *Civ. Dei*, lib. V, cap. XII, 3, 4.

[3] Pour cet exposé de l'appréciation que les anciens faisaient de l'honneur, nous nous sommes basé sur Eckstein, *Die Ehre in Philosophie und Recht*, p. 15-20.

en rendre témoignage [1]. Cela dépend de leur volonté et non pas de la nôtre, et l'on a vu bien souvent des hommes qui étaient en butte aux outrages de leurs contemporains, alors que par leurs vertus ils s'étaient rendus dignes de tous les honneurs. Nul n'avait porté la perfection à la hauteur où la porta Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui pouvait défier ses ennemis de le convaincre de péché ; ses contemporains cependant, loin de lui rendre les hommages auxquels ses vertus lui donnaient droit, le condamnèrent au supplice le plus infamant. Cette conduite paraît contredire ce que nous avions dit du sentiment de justice inné en tous les hommes. Mais il faut remarquer d'abord que l'homme ne peut lire dans le fond des cœurs ; il doit conclure des manifestations extérieures aux dispositions intérieures, et il est, par conséquent, exposé à des erreurs. Et lors même qu'il connaît, d'une façon indubitable, la vertu de quelqu'un, il peut être retenu dans la manifestation de son estime par la jalousie qui l'emportera sur le sentiment de la justice, par l'orgueil [2], ou par la crainte de se condamner lui-même en honorant dans son prochain des vertus qu'il ne possède pas lui-même. Le paysan athénien voulait exiler Aristide parce qu'il était fatigué de l'entendre appeler le Juste : les hommes ont tous plus ou moins ce défaut, qu'ils sont vite lassés d'entendre louer et surtout de louer eux-mêmes les vertus de leurs contemporains.

[1] Ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariae ; aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda. *Cont. Gent*, lib. III, c. XXVIII. Cf. I-II. q. 2. a. 2. ARIST. *Ethic. ad Nic.*, lib. I, c. V... Quum tamen honos videatur aliquid esse eo, quem quaerimus, fine infirmius minusque stabile ; quod in iis potius qui honorem deferunt, quam in eo qui honore afficitur ; summum vero bonum proprium quidam et ejusmodi, quod haud facile eripi possit, conjicimus.

[2] Man zollt nicht gerade gern Achtung wegen der drückenden Wirkung, welche dieses Gefühl auf die Selbstliebe ausübt. Kant cité par ECKSTEIN. *Die Ehre in Philos. und Recht*, p. 38.

Il dépend de nous de mériter l'honneur, il ne dépend pas de nous de l'obtenir, par conséquent l'honneur ne saurait être notre fin dernière.

Il est encore impossible que l'honneur constitue la béatitude de l'homme, parce que l'honneur est le témoignage de l'excellence de quelqu'un. Or, l'excellence d'un individu se prend surtout en fonction de sa béatitude : plus un homme est heureux, nous voulons dire vraiment heureux, plus il est parfait, car le bonheur est le bien suprême, le seul qui doive être recherché pour lui-même. C'est quand l'homme est en possession du bonheur parfait et immuable, quand il jouit de la vision de Dieu, qu'il est digne du plus grand honneur. L'honneur suppose donc le bonheur, il suppose la fin dernière acquise, bien loin qu'il la constitue [1].

De plus, la fin dernière consiste dans l'opération la plus parfaite de la plus parfaite des facultés de l'homme, dans la connaissance de Dieu comme il se connaît lui-même, *videbitis eum sicuti est*. Or, l'honneur n'est pas une opération du sujet, mais bien de ceux qui le rendent. Il suppose des actions méritoires dans celui qui le reçoit, mais dans l'acte lui-même de l'honoration le sujet se comporte d'une façon purement passive [2]. L'honneur n'est donc pas la fin dernière de l'homme, d'autant plus que l'honneur peut être commun aux bons et aux méchants, tandis que le bien suprême n'est le partage que des bons.

Mais si l'honneur n'est pas le bien suprême, il est pour-

[1] Impossibile est, beatitudinem consistere in honore : honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam : et ita est signum, et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato : excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem ; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest. I-II. q. 2. a. 2.

[2] Finis enim ultimus hominis et sua felicitas est ejus perfectissima operatio. Honor autem hominis non consistit in sua operatione sed alterius ad ipsum qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda. *Cont. Gent.*, lib. III, c. XXVIII.

tant l'un des plus grands biens auxquels l'homme puisse aspirer, le plus grand même parmi les biens extérieurs.

C'est en effet le bien qui se rapproche le plus de la vertu, dont il est le témoignage. L'honneur ne donne pas la vertu, mais il la suppose et comme tel il est le plus grand bien après la vertu. Il est incontestable que l'honneur, l'honneur vrai qui ne peut s'acquérir que par la vertu et le mérite, l'emporte sur les biens que l'on peut obtenir même par le crime, tels que les richesses, les dignités et la puissance.

L'honneur est considéré par les hommes comme le plus grand des biens puisqu'ils ne l'accordent qu'à Dieu et aux hommes vertueux ; c'est par l'honneur qu'ils récompensent la vertu, pour autant qu'il est en leur pouvoir de le faire. Or il doit y avoir une relation, une proportion entre le prix d'une chose et cette chose elle-même. En justice, on ne donne pas un prix dérisoire pour une chose de grande valeur. Donc l'honneur qui est la récompense ou le prix de la vertu, qui est elle-même le plus grand des biens, le bien absolu seul excepté, ne doit pas être un bien médiocre et de peu de valeur dans l'estime des hommes. La valeur de l'honneur dans la pensée des hommes se déduit aussi de ce fait qu'ils le rendent à Dieu comme la chose la plus précieuse qu'ils aient à lui offrir [1].

Et l'on voit aussi que les hommes sacrifient tous leurs autres biens à l'honneur, et qu'ils préfèrent sacrifier leurs richesses, leur santé et même leur vie, plutôt que leur honneur. Il en est, sans doute, qui regardent comme leur plus grand bien les richesses ou les plaisirs des sens, mais les hommes les plus nobles et les mieux pensants placent leur honneur au-dessus de tout, et c'est leur jugement qui importe surtout dans la question qui nous occupe. Que ces derniers

[1] Res quae in usum hominis veniunt sunt res exteriores : inter quas simpliciter maximum est honor : tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quaedam existens de virtute alicujus : tum etiam quia Deo et optimis exhibetur : tum etiam quia homines propter honorem consequendum et vituperium vitandum omnia postponunt. II-II. q. 129. a. 1. Cf. etiam ARIST. *Ethic ad Nicom.*, lib. IV, c. VIII.

jugent sainement des choses, c'est ce qui ressort de la comparaison de l'honneur avec tous les autres biens extérieurs. Quel bien, en effet, opposerait-on à l'honneur qui puisse soutenir la comparaison ?

Les richesses ? Mais les richesses sont le partage des méchants comme des bons ; elles peuvent être la récompense du crime aussi bien que de la vertu, et si elles prouvent quelque chose en faveur de celui qui les possède, c'est uniquement à cause de la façon dont il les a acquises, par un travail sérieux et une économie sagement réglée, et à cause de l'usage qu'il en fait. Les richesses sont du reste un bien peu stable, dont la conservation ne dépend pas de leur possesseur, et qu'il faut perdre, au contraire, pour en tirer profit, et ce ne peut être un bien véritable que celui qu'il faut perdre pour en jouir.

La puissance non plus ne peut contrebalancer l'honneur : car bien souvent la puissance ne prouve aucunement en faveur de celui qui en est investi, tandis que l'honneur véritable suppose toujours la vertu.

On ne peut mettre en parallèle avec l'honneur les biens du corps : ceux-ci tiennent à l'homme plus étroitement que les richesses et la puissance, car ils font partie de sa personne, mais ils sont certainement inférieurs à l'honneur qui est un bien de l'âme. L'honneur est, il est vrai, un bien extérieur, mais non pas purement extérieur comme les autres biens de l'homme, car il suppose un bien intérieur, la vertu.

Il est inutile de pousser ce parallèle : les hommes montrent assez tout le cas qu'ils font de l'honneur par les efforts qu'ils font pour l'obtenir et par les sacrifices qu'ils s'imposent pour le conserver.

Cet honneur qui tient la première place parmi les biens extérieurs, l'homme a-t-il le droit de le rechercher ? Il peut paraître superflu de poser cette question, car il semble évident à première vue que l'homme a le droit de poursuivre le plus grand des biens qui soient à sa portée. Pourtant l'unanimité sur ce point est loin d'être parfaite.

Il y en a qui prétendent que la poursuite de l'honneur est absolument illicite pour un chrétien. Le chrétien ne doit

chercher qu'à imiter son divin Maître, qui n'a jamais aspiré aux honneurs, et qui n'a reçu et n'a voulu recevoir que des outrages et des humiliations afin de nous montrer le néant des honneurs humains. La fuite et le mépris des honneurs est pour eux la caractéristique des vrais chrétiens.

« Le chrétien, pensent-ils, cherche à plaire à Dieu, et ne craint que d'être rejeté par lui. Sa volonté, absorbée tout entière par cette préoccupation, n'a pas le temps de chercher l'honneur de la part des hommes. Le chrétien remarque bien vite que l'homme nouveau, qui est né conscient de son indépendance intérieure, se nourrit et se développe par le contraire de la poursuite de l'honneur, par le service du prochain. Au contraire, dès que nous commençons à rechercher l'honneur nous perdons la liberté des enfants de Dieu, nous entrons en concurrence avec les autres hommes, et nous commençons à les envier... Dans cette situation intérieure, nous sommes liés par nos relations avec les autres hommes, nous sommes par conséquent privés de notre liberté. Or nous ne devons pas avoir de temps à donner à ce qui anéantit en nous la vie et la liberté [1]. »

D'autres, au contraire, regardent la poursuite de l'honneur comme parfaitement justifiable, et nullement incompatible avec le titre de chrétien.

Pour savoir si l'on doit condamner la recherche de l'honneur ou si l'on peut la tolérer, il faut savoir de quel honneur

[1] Er (der Christ) sucht Gott zu gefallen und fürchtet das eine, von ihm verworfen zu werden. Er sucht die Ehre bei dem einen Gott... so hat er keine Zeit, sich bei dem Streben nach Ehre bei den Menschen aufzuhalten. Dagegen merkt er sofort, daß der neue Mensch, der in dem Bewußtsein der inneren Unabhängigkeit geboren wird, sich sättigt und groß wird durch das Gegenteil des Trachtens nach Ehre, durch Dienen. Sowie wir dagegen anfangen nach Ehre zu streben, verlieren wir die Freiheit der Kinder Gottes. Wir treten dann mit anderen in Konkurrenz und fangen an, andere zu beneiden... In dieser inneren Haltung sind wir durch unsere Beziehungen zu anderen Menschen gefesselt, also unserer Freiheit beraubt. Für das aber, was Leben und Freiheit in uns vernichtet, sollen wir keine Zeit haben. W. HERMANN. *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche*. V, p. 228. Cf. PAULSEN *System der Ethik* I. p. 81.

on veut parler, et quels sont les motifs pour lesquels on le recherche.

Il est des honneurs vrais et il en est de faux. L'honneur est véritable quand les hommes nous honorent pour des qualités morales que nous possédons réellement, pour des vertus effectives et pour les autres avantages de l'esprit ou du corps, dans la mesure où ils peuvent servir au développement de la vertu.

Mais s'il n'y a qu'une vérité et un droit chemin, on peut s'égarer par diverses voies et à cet honneur solide fondé sur la vérité on peut en opposer trois espèces qui sont fondées sur l'erreur. On peut se tromper de trois manières dans l'estime que l'on fait de nous.

On peut nous honorer pour des qualités qui sont des vertus, mais que nous ne possédons pas ; on peut aussi nous honorer pour des qualités que nous possédons réellement et que l'on pense être des vertus, tandis que ce ne sont que des vices ; enfin on peut nous rendre honneur pour des qualités que nous ne possédons pas et qui ne méritent pas d'être honorées.

Ces trois honneurs sont faux quoique à des titres différents : dans le premier cas l'erreur porte sur la personne, dans le second sur la chose, dans le troisième, à la fois sur la personne et sur la chose. L'honneur que l'on nous rend dans les deux derniers cas n'est d'aucune valeur et un homme raisonnable le regarde plutôt comme une injure que comme un honneur [1].

Quant à l'honneur qui est basé sur une erreur touchant la personne, quoiqu'il soit faux comme les autres, il ne laisse pourtant pas d'être vrai par un certain côté, car les hommes

[1] Wann ist die Spendung seitens eines anderen eine Ehrung, eine wirkliche, nicht bloß scheinbare, vorgetäuschte ? Ich meine, nur wenn bei dem anderen ein wirklicher Eindruck von dem Vorzug jenes ersteren vorhanden ist. Und dieser Eindruck läßt sich nicht bestellen, er ist zwar nicht freiwillig, aber freiwüchsig, er kann durch Belehrung geweckt, aber doch nicht durch Verabredung oder wie ein Tauschwert beschafft werden. KATTENBUSCH. *Ehren und Ehre*, p. 11.

ont vraiment l'intention d'honorer celui auquel ils le rendent, et cela est sans doute un avantage, car si c'est un mal de n'être pas digne d'honneur, c'en est un autre encore que cela soit connu [1].

Cette distinction établie, nous ne voyons pas qu'il soit nécessaire d'interdire à l'homme la recherche de l'honneur pourvu qu'il n'en fasse pas sa fin dernière, pas plus qu'on n'interdit à l'ouvrier d'exiger le salaire de son travail, alors même qu'il compte sur la récompense que Dieu lui réserve dans la vie à venir. Nous voulons toujours parler de l'honneur véritable. Aucun homme raisonnable ne saurait faire grand fond sur un honneur qu'on lui rendrait pour des qualités qu'il a conscience de ne pas posséder. Il n'est pourtant pas obligé de publier ses défauts et ses fautes si l'honneur qu'on lui rend ne porte aucun préjudice au prochain. Il n'en serait pas de même si une charge honorable qu'on voudrait lui confier, entrainait des obligations qui fussent au-dessus de ses forces : il serait tenu, dans ce cas, de révéler son incapacité.

A l'égard de cet honneur immérité, l'homme peut se comporter d'une manière purement passive. C'est être trop rigide, semble-t-il, d'accuser d'hypocrisie ou de manque de jugement celui qui accepte des honneurs qu'il ne mérite pas. L'hypocrite recherche les honneurs que l'on rend à la vertu malgré son indignité ; l'homme loyal ne recherche que l'honneur auquel il a droit ; quand on lui rend des honneurs immérités, il pense et confesse qu'il n'en est pas digne, il fait son possible pour s'en rendre digne, mais il n'est pas obligé de divulguer ses tares. « Le moins que puisse faire un homme qu'on honore de cette sorte, c'est de recevoir cet honneur sans s'en estimer davantage ; et de souhaiter pour l'amour de ceux dont le jugement lui est si favorable qu'ils cessent de se tromper dans leur opinion, non par la connaissance qu'ils pourront prendre de ses défauts, mais par le règlement que lui-même apportera à ses mœurs [2]. » Les natures élevées

[1] Bossuet, *op. cit.*, Lebarq, II, p. 423.
[2] Bossuet, *Dissertation sur l'honneur*, Lebarq, II, p. 422.

sont humiliées par des honneurs immérités, et elles sont stimulées à faire leur possible pour les mériter ; quant aux natures vulgaires, elles se contentent de ces honneurs extérieurs sans se soucier d'acquérir les vertus qui en sont le fondement indispensable [1].

L'honneur, même véritable, ne peut être recherché sans conditions. L'honneur doit toujours, en dernière analyse, être rapporté à Dieu [2], cause première et unique de toutes les vertus et de tous les mérites qui rendent l'homme digne d'honneur. L'homme tient de Dieu non seulement son être et ses facultés, mais aussi les vertus et les qualités qui en font l'ornement et la perfection. L'homme n'est que l'usufruitier de tous les biens qu'il possède, et quand il prétend s'attribuer de l'honneur, il est comme un dépositaire qui userait à son avantage du dépôt qu'on lui a confié [3].

La raison toute seule nous amène à ces conclusions et ce n'est que par un orgueil poussé jusqu'à la folie que certains hommes en sont venus à se faire adorer comme des dieux.

La Révélation nous rappelle également cette obligation qui nous incombe de rapporter à Dieu toute gloire et tout honneur. La gloire et l'honneur suprêmes, Dieu ne les aliène jamais, il ne peut les aliéner sans cesser d'être Dieu : « *Gloriam meam alteri non dabo* [4]. » Il ne nous en laisse la participation que dans une mesure secondaire. Aussi saint Paul répète-t-il que c'est à Dieu seul, roi immortel des siècles, que nous devons honneur et gloire [5]. Les hommes doivent redire sincèrement les paroles du Psalmiste : Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton nom donne la gloire [6].

[1] EISELEN, FRIEDRICH. *Wesen und Wert der Ehre*, p. 24.

[2] Qui ergo amat honorem Deum imitatur. Sed humiles animae in illo se honorari volunt, superbi prae illo. AUG. *Contra Manich. Secund.* cap. XVII. MIGNE, t. XLII, col. 593.

[3] Illud secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo, et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. II-II. q. 131. a. 1.

[4] ISAIAE, XLII, 8.

[5] I *Tim.*, I, 17.

[6] *Ps.* CXIII, v. 9.

L'honneur ne peut être recherché non plus comme notre fin dernière. Tandis qu'en recherchant l'honneur pour son propre compte et sans le rapporter à Dieu, l'homme se fait en quelque sorte son Dieu, en recherchant l'honneur comme sa fin dernière, il fait de l'honneur son Dieu. Or, tous les biens créés, tant ceux de l'âme que ceux du corps, ne doivent être que des fins intermédiaires, des moyens pour atteindre notre fin dernière. Faire de l'honneur sa fin dernière, c'est tomber dans l'orgueil absolu (*superbia perfecta*) qui sacrifie tout à l'honneur, même Dieu quand cet honneur mal entendu le demande.

On ne peut rechercher l'honneur comme une récompense adéquate de la vertu : ce serait faire injure à Dieu, en méprisant les récompenses qu'il nous promet, et qui ne sauraient être mises en comparaison avec l'honneur que les hommes nous accordent. Ce serait aussi faire bien bon marché de la vertu que de la pratiquer en vue d'une récompense aléatoire que les hommes peuvent à leur gré nous accorder ou nous refuser.

L'honneur n'est pas une récompense suffisante de la vertu et il n'y a que les hommes vains qui s'en contentent ; les hommes raisonnables le reçoivent de la part de leurs semblables, non point parce qu'ils voient dans l'honneur le bien suprême, mais parce qu'on ne peut leur donner ici-bas de plus grande récompense. Ils se gardent bien surtout de pratiquer la vertu en vue de l'honneur, ce qui, loin d'être un acte louable, serait une vanité et une ambition déréglée ; ils pratiquent la vertu pour Dieu, et en vue des récompenses qu'il réserve à ceux qui observent ses commandements.

Par suite il leur est assez indifférent que les hommes leur accordent ou non l'honneur auquel ils ont droit, car ils tiennent plus à être dignes d'honneur qu'à être honorés en effet. Ne pratiquer la vertu que pour l'honneur qui y est attaché, c'est de l'hypocrisie et de l'ambition [1] : la vertu doit

[1] Qui n'est homme de bien que parce qu'on le saura et parce qu'on l'en estimera mieux après l'avoir su ; qui ne veut bien faire

être toujours notre premier objectif, l'honneur ne doit venir qu'ensuite. Il faut rechercher l'honneur pour la vertu, comme on recherche la délectation en vue de l'action, *delectatio propter operationem*. La pratique de la vertu uniquement pour l'honneur extérieur qui nous en revient conduit, en morale, à de fâcheuses conséquences, car celui qui pratique la vertu pour l'honneur, ne manquera pas de pratiquer également le vice dans les milieux où le vice est en honneur. « C'est ainsi que les bons et les méchants désirent également l'honneur ; mais les bons marchent par le droit chemin ; les méchants, au contraire, parce qu'ils manquent des bonnes qualités qui y donnent droit, s'efforcent de l'acquérir par la ruse et la tromperie [1]. »

Si la poursuite de l'honneur n'est pas toujours légitime, il ne suit pas qu'elle ne le soit jamais. Il est plusieurs raisons qui peuvent la rendre légitime : elles se trouvent parfois réunies, mais chacune d'elles, même prise isolément, suffit à justifier la recherche de l'honneur.

En premier lieu, on peut rechercher l'honneur pour les avantages personnels qui nous en reviennent.

On peut parler tant qu'on veut de la beauté du devoir et de la satisfaction qu'on éprouve à le pratiquer pour lui-même « sans espoir de nulle couronne humaine ou divine [2] » ; l'univers entier n'est pas composé d'âmes aussi indépendantes et aussi désintéressées, et la grande majorité des hommes trouve un encouragement à pratiquer la vertu dans ce témoignage d'approbation qu'il reçoit de ses semblables et que l'on appelle l'honneur. Nous ne retirons rien du blâme que nous avons donné à ceux qui pratiquent la vertu pour l'honneur, mais nous pensons que, autre chose

qu'à condition que sa vertu vienne à la connaissance des hommes, celui-là n'est pas personne dont on puisse tirer beaucoup de service. MONTAIGNE. *Essais*, liv. II, chap. XVI, tome III, p. 392. Paris, 1823.

[1] Gloriam, honorem, imperium, bonus et ignarus aeque sibi exoptant ; sed ille verâ viâ nititur ; huic quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. SALLUSTE. *Catilina*, cap. XI, édit. CROISET, p. 17.

[2] ALFRED DE VIGNY. *Servitude et grandeur militaire*, p. 262.

est de faire de l'honneur la fin de nos actions, autre chose de le considérer comme un moyen de les exécuter avec plus de perfection [1].

Aristote donnait déjà ce motif comme le fondement de la recherche de l'honneur : Les hommes, dit-il, recherchent le témoignage de leurs semblables, afin qu'ils sachent qu'ils sont bons [2]. Le témoignage de notre conscience reste le principal et celui que nous devons écouter avant tout autre, mais ce témoignage a besoin parfois d'être corroboré par celui de nos semblables ; ce n'est pas là peut-être le plus haut idéal, mais nous parlons ici pour le commun des hommes, nous prenons l'homme tel qu'il est et non tel qu'il devrait être, et nous pensons qu'il serait bien inutile de lui proposer un idéal qui peut être sublime, mais qui dépasserait sa portée.

« C'est bien assez pour faire un vertueux parfait qu'il se porte à la vertu avec tant de franchise et de désintéressement, que, quand il ne lui reviendrait ni utilité ni gloire de son action, il ne la ferait pas moins. N'allons pas plus loin, et ne nous avisons pas encore d'exiger qu'il ne se trouve dans une action vertueuse ainsi pratiquée aucun mélange d'utilité ni de gloire, et que l'homme de bien qui les y trouve attachées sans les y avoir cherchées n'y soit point sensible. Autrement on doit craindre qu'à force de vouloir épurer la vertu on ne la fasse évaporer [3]. »

Si l'on veut interdire à l'homme la satisfaction qu'il trouve dans l'honneur qui lui revient de la vertu, on en viendra bientôt à lui interdire aussi la satisfaction qu'il trouve dans le témoignage de sa conscience, il faudra qu'il pratique la vertu pour la vertu sans aucun retour sur lui-même, ce qui est contraire à la nature humaine. On peut aimer les récompenses que donne la vertu, et être parfaitement vertueux, pourvu que l'on n'aime pas la vertu à cause

[1] La gloire est la récompense la plus honnête de la vertu, mais elle n'en doit pas être le motif. DE SACY. *Traité de la gloire*, p. 16.

[2] *Ethica ad Nicom.*

[3] DE SACY, *Traité de la gloire*, p. 21-22.

de ces récompenses, mais que l'on aime ces récompenses parce qu'elles viennent de la vertu. C'est ce que fait l'homme de bien : la gloire n'est point la fin qu'il se propose quand il court après la vertu ; c'est le moyen dont la vertu se sert pour lui plaire. Il ne se porte vers elle avec tant d'ardeur que parce qu'elle lui plaît ; mais elle ne lui plaît que par le charme de la douceur intérieure dont elle remplit et de l'honneur dont elle couvre ceux qui l'aiment et qui l'embrassent [1].

De plus, l'homme est un animal social, il ne vit pas pour lui seul, mais aussi pour la société. Or, on ne peut nier qu'au point de vue social comme au point de vue individuel, l'approbation de ses semblables ne lui soit nécessaire pour se développer complètement et donner la pleine mesure de sa valeur.

L'honneur dont un homme jouit auprès de la communauté élargit son champ d'action, le met à l'abri de bien des soupçons et des outrages, il lui attire la bienveillance de son entourage, tandis que la privation de l'honneur, fût-elle même injuste, restreint et annule même parfois complètement notre action sur nos semblables [2]. Il ne suffit pas qu'un homme possède des vertus, il faut de plus que ces vertus soient reconnues et proclamées par le public, et c'est en quoi consiste précisément l'honneur.

Quoique la conscience personnelle de sa dignité et plus encore l'honneur devant Dieu l'emporte sur cet honneur dont nous jouissons devant les hommes, il n'en est pas moins vrai que cet honneur extérieur est un précieux bien moral, dont la possession ou la privation peuvent avoir les conséquences les plus décisives. De lui dépend l'autorité et l'influence de l'individu sur la société, ainsi que le succès de son action sociale, et la perte complète de l'honneur est une mort civile et équivaut à l'exclusion de la société [3].

[1] DE SACY, *op. cit.*, p. 24-29.

[2] Wem das gesellschaftliche Urteil mit Recht oder mit Unrecht die Ehre abspricht, der verfällt dem gesellschaftlichen Tode ; wem es Ehre zuerkennt, der gewinnt an Macht und Einfluß. EISELEN, FRIEDRICH. *Wesen und Wert der Ehre*, p. 12.

[3] KOCH. *Lehrbuch der Moraltheologie*, 280–281.

L'honneur extérieur peut parfois n'avoir pas grande valeur intrinsèque : sa valeur dépend, en effet, de la société qui le donne, et il faut, pour connaître sa valeur absolue, savoir si la société peut, et si elle veut juger selon la vérité [1]. Mais quelle que soit sa valeur absolue, il a toujours une valeur usuelle (Gebrauchswert) considérable, car il facilite grandement notre action [2].

L'individu par conséquent, considéré comme être social, a le droit, parfois même le devoir de tenir à son honneur, et de se le faire rendre dans la mesure où il l'a mérité. Il ne peut pas rester indifférent à l'égard de l'honneur ou même le mépriser, que ce soit par légèreté ou par fierté. Chacun doit à l'humanité et à la société de tenir à son honneur, et d'exiger la reconnaissance de sa dignité humaine en général, et de sa dignité professionnelle en particulier. L'honneur extérieur, mais évidemment le seul honneur vrai, est pour chacun un bien essentiel et doit être par conséquent l'objet de ses plus sérieux efforts. Il n'y a que l'homme indifférent au point de vue moral qui puisse en faire peu de cas [3].

L'honneur que nous pouvons rechercher pour nous-mêmes, nous pouvons le rechercher aussi pour l'avantage du prochain.

Les hommes, lorsqu'ils voient la vertu honorée et estimée, sont naturellement portés à la pratiquer, mais s'ils la voient tournée en dérision, il y a grand danger qu'ils ne l'abandonnent, portés qu'ils y sont déjà par leurs tendances naturelles et par les difficultés qu'ils rencontrent dans la pratique de la vertu. Aussi saint Augustin disait-il que celui qui mène

[1] Diese Anerkennung (des sozialen Wertes von Seiten der Genossenschaft) hat keinen unbedingten Wert, sondern bedingt wird von dem Werte, welchen die Genossenschaft selbst besitzt. Es fragt sich, kann die Genossenschaft richtig urteilen, und will sie richtig urteilen. EISELEN, *op. cit.*, p. 12.

[2] Seine Ehre (des Einzelnen) ist die wesentliche Bedingung seiner Zulassung zur Gemeinschaft und ebenso auch seiner Einwirkung auf diese. ROTHE RICH. *Theologische Ethik*, p. 123-124.

[3] ROTHE RICH. *op. cit.*, 123.

une vie vertueuse et ne veut pas recevoir de louanges est l'ennemi des intérêts humains qui sont d'autant plus en souffrance que la vertu est moins estimée parmi les hommes [1]. Et ailleurs il donne comme légitime la poursuite des honneurs, si on le fait en vue du bien de ses subordonnés, ou pour tout autre bien qui découle de ces honneurs et distinctions. Ce qui est condamnable, c'est de les rechercher par un vain désir des grandeurs, par une pompe exagérée ou par une nuisible vanité [2].

De l'exposé précédent, nous pouvons conclure que « l'effort sérieux et constant que l'on fait pour se rendre digne d'estime et d'honneur devant Dieu et devant les hommes par la pratique de la vertu et par son mérite personnel est parfaitement légitime au point de vue moral. Le véritable amour de l'honneur n'est point du tout en contradiction avec l'humilité chrétienne, qui ne consiste nullement dans un mépris dédaigneux de soi-même, mais qui n'est qu'un préservatif contre la trop grande estime de soi-même [3] ».

Ceux qui condamnent toute aspiration vers l'honneur prétendent que les textes par lesquels on pense légitimer la recherche de l'honneur ne supportent pas l'examen, et qu'ils ne prouvent qu'aussi longtemps qu'on ne les soumet pas au

[1] Siquidem non recte vivere perniciosum est ; vivere autem recte et nolle laudari, quid est aliud quam inimicum esse rebus humanis quae utique tanto sunt miseriores, quanto minus placet recta via hominum. AUG. *De sermone Dei in monte*, II, I.

[2] Placetne ut super salutem istam temporalem optent sibi ac suis honores et potestates ? Sane, si ut per hoc consulant eis qui vivunt sub eis, non propter haec ipsa, sed propter aliud quod inde fit bonum, licet ea velle ; si autem propter inanem fastum elationis pompamque superfluam vel etiam noxiam vanitatis, non decet. AUG. *Epis*. *130*, c. VI. MIGNE, P.-L. Vol. XXXIII, col. 498.

[3] Das ernstliche und redliche Streben, sich die Ehre und Achtung vor Gott und den Menschen durch Tugend oder persönliche Tüchtigkeit würdig zu machen, ist sittlich durchaus zulässig, denn die wahre Ehrliebe steht nicht in Widerspruch zur christlichen Tugend der Demut, die nicht eine verächtliche Geringschätzung seiner selbst, sondern nur ein Mittel gegen die eigene Selbstüberschätzung ist. KOCH, *Lehrbuch der Moraltheologie*, p. 282.

contrôle [1]. Il nous paraît, au contraire, qu'il est des textes qui, même examinés de près, ne perdent rien de leur valeur probante.

Saint Paul nous recommande de nous prévenir d'honneur les uns les autres, de rendre à chacun ce qui lui est dû, à qui l'impôt, l'impôt, à qui l'honneur, l'honneur ; saint Pierre nous fait un devoir d'honorer tous les hommes [2]. Ces textes qui établissent, d'un côté l'obligation de rendre l'honneur, supposent, d'autre part, le droit de le rechercher, car les deux termes de droit et de devoir sont corrélatifs [3].

Il est vrai que l'on trouve dans l'Ecriture, sur ce sujet, des textes qui paraissent contradictoires. Tantôt Notre-Seigneur nous recommande de faire nos bonnes œuvres devant les hommes, tantôt, au contraire, il nous ordonne de ne pas faire nos bonnes œuvres pour être vus des hommes [4]. Cette contradiction apparente n'avait pas échappé aux Pères de l'Eglise, et saint Grégoire, entre autres, résout cette difficulté dans une de ses homélies. Il conseille aux chrétiens de cacher leurs bonnes œuvres, afin de ne pas s'en laisser dépouiller par le démon. « Je vous dis ceci, ajoute-t-il, non pas pour que notre prochain ne voie pas nos bonnes œuvres, puisqu'il est écrit : qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient le Père céleste qui est dans les cieux ; mais afin que, par nos actes, nous ne recherchions pas les louanges extérieures. Que notre action paraisse au dehors, mais que notre

[1] Die zuvor Genannten schützen das vermeintliche christliche Streben nach Ehre mit Schriftstellen... Eine biblische Begründung, die nur so lange vorhält, als man die Stellen nicht aufschlägt. W. HERMANN. *Realenc. für prot. Theol. und Kirche.*, V, p. 227.

[2] *Rom.*, XII, 10 ; XIII, 7. I PET., II, 17.

[3] Ist es auf Seite des Einen eine Pflicht, Ehre zu geben, wem Ehre gebührt, so ist es auf Seite des Andern ein Recht, diese Ehre zu erstreben und zu fordern. *Lazarus*. Cité par ECKSTEIN, *Die Ehre in Phil. und Recht*, p. 47.

[4] Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in coelis est. MATTH., V, 16.

Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis ; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in coelis est. MATT., VI, 1.

intention soit toujours de les garder secrètes, de telle sorte que nous donnions au prochain l'exemple de nos bonnes œuvres, et que cependant notre intention soit uniquement de plaire à Dieu, et que toujours nous désirions le secret [1]. »

Du reste, ce droit à l'honneur est reconnu et établi même par des partisans du camp adverse et Kattenbusch, entre autres, le défend on ne peut plus catégoriquement en se fondant précisément sur l'un de ces textes auxquels d'autres protestants refusent toute autorité en cette matière. « Pourquoi penser qu'être chrétien au sens de Jésus signifie être insensible aux honneurs en général ? Que des esprits sérieux, mais inquiets, aient pensé qu'il n'était pas légitime de se réjouir des honneurs humains, même mérités, cela prouve une fausse intelligence de l'Evangile. Paul recommande fortement aux chrétiens de Rome de rendre à chacun ce qui lui est dû, à qui l'impôt, l'impôt, à qui l'honneur, l'honneur. Cela signifie en premier lieu que les chrétiens doivent souhaiter et accorder à chacun l'honneur. Cela signifie de plus qu'ils peuvent aussi se réjouir des honneurs qui leur reviennent, lorsqu'on les leur rend. Il suffit qu'ils ne fassent rien pour l'honneur, et qu'ils se souviennent que, dans certaines circonstances, il peut y avoir un honneur, non pas malgré, mais à cause des outrages reçus [2]. »

[1] Hoc autem dico, non ut proximi opera nostra bona non videant, cum scriptum sit : Videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum, qui in coelis est : sed ut per hoc, quod agimus, laudes exterius non quaeramus. Sic autem sit opus in publico, quatenus intentio maneat in occulto : ut et de bono opere proximis praebeamus exemplum, et tamen per intentionem qua Deo soli placere quaerimus, semper optemus secretum. S. Greg. Papa. *Hom.* 11 in Evang. Migne, P.-L., t. LXXVI, col. 1115.

[2] Warum denkt man, daß Christ im Sinne Jesu sein, bedeuten müsse, unempfänglich für Ehren überhaupt zu sein ? Daß ernste, aber ängstliche Geister gemeint haben, sich auch verdienter menschlicher Ehren nicht freuen zu dürfen, bedeutet nicht das Rechte, sondern ein Mißverständnis des Evangeliums. Paulus schärft den Christen zu Rom ein : « Gebet jedermann, was ihr schuldig seid : (Steuer, dem die Steuer gebühret), Ehre, dem die Ehre gebühret » (*Röm.* XIII, 7). Das bedeutet zunächst : Christen haben jedem seine

Dans cette restriction, « que les chrétiens ne doivent rien faire pour l'honneur » est indiquée la différence essentielle qui distingue les chrétiens de ceux qui font de l'honneur le fondement de leur système de morale.

Les chrétiens accompliraient leurs bonnes œuvres, alors même qu'il ne leur en reviendrait aucun honneur ni aucun avantage ; ceux au contraire qui font leurs bonnes œuvres uniquement pour l'honneur ne les feront plus lorsqu'elles cesseront de leur valoir de l'honneur [1]. Il en est de l'honneur pour les chrétiens comme des récompenses futures que la religion leur promet. Ce serait une faute pour eux d'être ainsi disposés qu'ils cesseraient de faire le bien et d'éviter le mal, s'il n'y avait aucune récompense à espérer et aucun châtiment à craindre ; mais, tout en faisant leurs bonnes œuvres pour Dieu, il ne leur est pas du tout interdit de s'aider de l'attente des récompenses dans l'accomplissement de leur devoir. Ainsi de l'honneur, qui ne doit jamais être la fin, mais uniquement un moyen.

Nous admettons fort bien que nul ne peut prétendre vivre et travailler pour le royaume de Dieu qui recherche l'honneur devant les hommes, sans s'inquiéter de l'honneur devant Dieu [2], mais quand on le recherche dans une juste mesure et dans l'ordre voulu, il ne peut rien y avoir de répréhensible dans la poursuite de l'honneur. Et non seulement il est permis, mais il est quelquefois nécessaire de le rechercher, et nous pouvons appliquer à l'honneur ce que saint

Ehre zu gönnen und zu geben. Das heisst weiter : sie mögen sich auch selbst der Ehren freuen, die ihnen zufallen, wenn sie ihnen zukommen. Sie sollen nur nichts um der Ehren willen tun, und wissen, es gibt eine Ehre unter Umständen nicht trotz, nein vermöge erfahrener Schmach. KATTENBUSCH. *Ehren und Ehre*, p. 26.

[1] Honorem vero,... et virtutem eligimus propter seipsa (eligeremus enim ea vel appeteremus, etiam si nihil ex eis nobis proveniret). D. THOMAS *in Ehic. ad Nicom.* Lib. I, lectio IX. — Unter allen Umständen sei Pflichterfüllung auch wenn wir durch sie Schande statt Ehre ernteten, die Parole. EISELEN. *Wesen und Wert der Ehre*, p. 24.

[2] Dr. HERMANN SCHULTZ. *Grundriß der evangelischen Ethik*, p. 32-33.

Augustin disait de la bonne réputation, qui du reste se distingue à peine de l'honneur : « Le témoignage de votre conscience vous suffit, mais votre bonne renommée est nécessaire au prochain. C'est une cruauté de se fier à sa conscience et de négliger sa bonne renommée, surtout lorsqu'on occupe un poste élevé [1]. »

Bien loin donc qu'un chrétien ne puisse rechercher l'honneur et se réjouir de celui qu'on lui rend, il peut le faire plus que tout autre à raison de la haute dignité dans laquelle il est établi, pourvu qu'il rapporte tout honneur à Dieu à qui seul honneur et gloire dans les siècles des siècles.

Nous ne faisons nulle difficulté d'admettre que celui-là nous paraît plus parfait, qui en soi, et abstraction faite de la charité due au prochain et de toute autre raison, se passe de l'honneur et fait son devoir uniquement parce que Dieu le veut et que sa conscience le commande [2], mais nous pensons que c'est se montrer trop absolu de vouloir exclure la recherche de l'honneur du champ des aspirations humaines : c'est supprimer du même coup un frein qui empêche bien des écarts et un moteur qui pousse à une foule d'actions vertueuses, et c'est nuire grandement à la morale à force de vouloir la purifier.

Cet honneur que nous avons le droit de rechercher, non point pourtant sans condition, comme nous l'avons vu, dans quelle mesure pouvons-nous le rechercher ? Tout homme a droit dans la même mesure à l'honneur humain parce que tout homme participe dans la même mesure à la nature humaine. Mais quant à l'honneur individuel, il varie de l'un à l'autre ; on ne peut, pour cet honneur, fixer une

[1] Duae res sunt conscientia et fama. Conscientia tibi, fama proximo tuo. Qui fidens conscientiae suae negligit famam suam, crudelis est ; maxime in loco isto positus, de quo dicit Apostolus : Circa omnes teipsum bonorum operum praebeas exemplum. AUG. *Sermo 355* (al. 49 de diversis) c. I, n. I. MIGNE, P. L., XXXIX, col. 1569.

[2] Melior est virtus, quae humano testimonio contenta non est, nisi conscientiae suae... Gloriam ergo et honorem et imperium... non debet sequi virtus, sed ipsa virtutem. AUG. *Civ. Dei*. Lib. V, c. XII, 4. MIGNE, t. XLI, col. 156.

mesure constante, pas même une moyenne, car il est déterminé uniquement par les mérites personnels de chacun [1]. L'honneur est comme un tissu délicat, qui s'attache étroitement à l'homme. Les cellules s'ajoutent aux cellules, et chaque membre d'un certain groupe social travaille à ce tissu. L'homme ne peut sortir de cette enveloppe et si les tisserands entendent leur métier, l'honneur est pour chacun un nimbe resplendissant, s'il s'est conduit noblement, une cuirasse importune, s'il a mal agi [2]. Dans un Etat bien réglé et dans une société idéale, chacun recevrait autant d'honneur qu'il en a mérité, ni plus ni moins.

Dans la poursuite de l'honneur comme dans celle de tout autre bien, on peut se comporter de trois manières différentes : on peut le rechercher autant qu'on le doit, on peut pécher par excès en le recherchant plus qu'on ne doit, et on peut pécher par défaut en le recherchant moins qu'on ne doit.

Dieu seul peut exiger un honneur sans mesure parce que seul il possède une perfection infinie. Mais excepté l'honneur qu'il reçoit du Verbe, Dieu ne peut jamais obtenir un honneur qui réponde à son mérite, car tous les hommages qui viennent de la créature sont nécessairement finis.

L'homme peut rechercher l'honneur dans la mesure où ses vertus lui en donnent le droit. Nous ne pouvons prétendre qu'à un honneur exactement correspondant à notre dignité intérieure. Nous devons donc être modestes dans nos exigences nous souvenant toujours de notre tendance à nous surfaire, et nous ferons sagement de rester en deçà de ce que nous pourrions raisonnablement exiger, afin d'être sûrs de ne pas

[1] Von dieser Ehre (die individuelle Ehre) gibt es kein konstantes, nicht einmal ein Durchschnittsmaß : ihre Größe bestimmt sich durchaus individuell. BINDING. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 17.

[2] Die Ehre ist ein feines Gewebe, das sich eng an den Menschen schließt. Zelle reiht sich an Zelle, und jeder aus einem gewissen Kreise webt daran. Dieser Hülle kann sich der Mensch nicht entäußern ; verstehen die Weber ihre Kunst, dann ist dem Einzelnen die Ehre ein strahlender Nimbus, war er edel, ein lästiger Panzer, tat er übel. ECKSTEIN. *Die Ehre in Phil. und Recht*, p. 38

aller au delà [1]. L'humilité chrétienne nous sera d'une grande utilité dans cette appréciation que nous avons à faire de nos propres mérites : elle aura soin toujours de nous rappeler que nous tenons de Dieu tout le bien qui est en nous et de mettre nos défauts en regard de nos vertus. Il faut éviter de se montrer trop pointilleux dans la recherche des honneurs auxquels nous avons droit, car ce serait faire preuve de vanité et d'ambition, comme celui qui est trop exigeant dans la rentrée de ses créances se fait non sans raison soupçonner d'avarice.

L'homme qui est dans la disposition convenable par rapport aux honneurs, c'est l'homme magnanime. L'homme magnanime s'estime digne d'honneur, comme il l'est en effet ; et c'est pourquoi il accepte les honneurs que les hommes lui rendent comme lui étant dus ; il n'en témoigne point d'étonnement, et pourquoi donc serait-il étonné qu'on l'honore ? On est étonné de recevoir ce à quoi on ne pensait pas avoir droit ; mais l'homme magnanime se rend très bien compte qu'il a mérité les hommages qu'on lui rend et qu'il ne reçoit que ce qui lui est dû. Il ne fait pas grand cas des honneurs qui lui viennent de la part des hommes dont le jugement n'est pas droit ; les honneurs, même considérables, que lui rendent les hommes jugeant sainement des choses, ne lui causeront qu'un plaisir modéré ; il n'ignore pas, en effet, que la vertu l'emporte de beaucoup sur l'honneur, et que l'on ne peut trouver pour elle de récompense adéquate. Cependant il accepte ces hommages et s'en contente, comme des plus précieux qu'il soit au pouvoir de l'homme de rendre.

L'homme magnanime ne se laisse pas non plus détourner de la vertu parce que les hommes lui refusent les honneurs auxquels il a droit ; connaissant tout le prix de la vertu, il tient plus à mériter les honneurs qu'à les recevoir en réalité [2].

[1] RICH. ROTHE. *Theologische Ethik*, t. IV, p. 124–125.

[2] Magnanimus videtur habendus is qui magna se mereri existimat, re ita habente. Perspicitur vero etiam sine argumentis, viros magnanimos in honore versari. Honore enim maxime magni viri sese dignos esse existimant, pro eo illi quidem ac merentur. In honoribus igitur

La mesure dans laquelle il est légitime de rechercher l'honneur, c'est donc de le faire pour autant que nous nous en reconnaissons dignes devant Dieu et notre conscience. Légitime lorsqu'elle remplit toutes les conditions ci-dessus énumérées, la recherche de l'honneur devient coupable et illicite dès qu'elle manque à l'une quelconque de ces conditions.

Saint Thomas ramène à la vaine gloire toutes les manières dont on peut pécher par excès en recherchant l'honneur. Ce défaut de la vanité est si enraciné dans la nature humaine qu'il n'est guère d'hommes qui puissent s'y soustraire. Pascal disait spirituellement que « la vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme, qu'un goujat, un marmiton, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs ; et les philosophes même en veulent. Ceux qui écrivent contre la gloire, veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit ; et ceux qui le lisent veulent avoir la gloire de l'avoir lu ; et moi qui écris ceci j'ai peut-être cette envie, et peut-être que ceux qui le liront [1] » l'auront aussi.

Pour avoir une notion exacte de la vaine gloire, il importe de savoir de combien de manières une chose peut être vaine.

Une chose est vaine d'abord lorsqu'elle n'a pas de subsistance, et dans ce sens on dit que les choses fausses sont vaines ; elle peut être vaine parce qu'elle n'a pas de fondement solide et parce qu'elle est sujette au changement ; enfin elle peut être vaine quand elle n'atteint pas sa fin [2].

et ignominiis vir magni animi maxime cernitur. Ac magnis quidem honoribus et iis qui a viris bonis deferentur, modice delectabitur, tanquam scilicet sua sibique accommodata, aut etiam sua virtute inferiora, consecutus. Virtuti enim omnibus suis numeris perfectae non facile par unus honos reperiri possit : verumtamen eos aequo animo accipiet, quod illi non possint ei tribuere majora. Eum autem honorem, qui et a quibuslibet et ob res parvas tribuetur, prorsus aspernabitur : haec enim ad ipsum non conveniunt ; itemque ignominiam atque infamiam contemnet, quia in eum jure cadere non poterunt. ARIST. *Ethic*, lib. IV, c. VIII, IX.

[1] PASCAL. *Pensées*. Edition Brunschwigg, p. 400. Hachette, 1907.

[2] Sed ut sciatur quid sit vana gloria vel inaniter gloriari, sciendum est, quod vanum tripliciter accipi consuevit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistentiam, secundum

La gloire est vaine au premier sens du mot lorsqu'un homme recherche l'honneur pour un bien qu'il ne possède pas. Si quelqu'un fait montre extérieurement, pour se faire honorer, de qualités et de vertus qu'il ne possède pas, il est un hypocrite. Mais cette hypocrisie prend différents noms selon la fin à laquelle elle tend en dernier lieu : on peut simuler la vertu pour obtenir une charge dont on est indigne, pour obtenir des biens et des faveurs temporelles, même pour induire quelqu'un au mal ; selon la fin à laquelle elle tend, l'hypocrisie revêt une malice spécifique particulière ; quand elle vise à acquérir des honneurs immérités, elle prend le nom de vaine gloire.

La gloire est vaine encore lorsqu'on prétend tirer de l'honneur d'un bien qui passe facilement ou d'un bien futile et de nulle valeur. C'est dans ce sens qu'on entend généralement la vaine gloire ou la vanité.

C'est donc de la vaine gloire de prétendre à l'honneur pour des avantages corporels comme la force, l'agilité, la beauté, et de faire ressortir ces avantages par la recherche et l'affectation dans la tenue et par un soin de la toilette poussé jusqu'à l'extrême. Cette coquetterie qui se comprend et s'excuse plus facilement chez la femme [1] est tout simplement ridicule chez l'homme. La force physique jouit d'une grande estime chez les peuples primitifs, où elle est à peu près l'unique loi, et même parfois chez des peuples d'une civilisation du reste assez avancée, comme les Grecs par exemple, qui faisaient grand cas des moindres avantages corporels [2]. Mais c'est trop ravaler l'honneur que de lui

quod res falsae dicuntur vanae. Quandoque vero accipitur vanum pro eo quod non habet soliditatem vel firmitatem... quod dicitur propter mutabilitatem rerum. Quandoque vero dicitur vanum quando aliquid non consequitur finem. Secundum hoc ergo tripliciter potest dici gloria vana. Quaest. disp. *De malo*, q. 9. a. 1.

[1] Honoris objectum constituunt qualitates tum morales, tum naturales, ut ...pulchritudo (qua mulieres commendantur) etc. NOLDIN. *Summa theol. moralis*, 6me éd., vol. II, n. 631.

[2] Die Hellenen waren das Volk der Wettkämpfe. Für alles und jedes gab es Preise, selbst für die Schönheit alter Männer und für

donner pour fondements des qualités aussi futiles, et un homme raisonnable et surtout un chrétien digne de ce nom ne saurait fonder sa valeur sur d'aussi minces avantages.

On ne peut non plus tirer honneur des qualités qui ne dépendent aucunement de celui qui les possède. Il serait ridicule de prétendre à l'honneur uniquement à cause de sa naissance, abstraction faite de ses qualités personnelles. La grandeur de la naissance impose des obligations plus rigoureuses, elle exige des vertus plus grandes, et si elle donne une certaine facilité de s'élever à l'honneur, directement elle n'y donne aucun droit : ce n'est que pour autant que celui qui est grand par la naissance est grand aussi par ses vertus qu'il peut aspirer à un honneur plus considérable. Une naissance élevée impose des obligations avant de donner droit à des privilèges. Les vrais nobles le comprennent de reste. « Il me reste, dit le comte Albéric, l'obligation de ne point contaminer le nom qui m'a été transmis par une longue suite d'honnêtes gens, d'être bon chrétien, de donner toujours quelque chose à Dieu et à la patrie. Je fais grand cas de cela ! C'est un frein, quelquefois une gêne et jusqu'à une sorte d'incapacité civile ; c'est un titre à d'absurdes jalousies ; mais c'est un secours pour vivre en homme d'honneur, un rempart contre beaucoup de bassesses et de péchés [1]. »

« Les vrais nobles font peu de cas des titres, convaincus qu'ils sont que le meilleur des titres c'est d'avoir l'âme bien réglée et ornée de bonnes habitudes morales. Les nobles de petite race, au contraire, s'enflent de leurs titres, parce qu'ils n'ont pas d'autres marchandises d'exportation. Ils usent de leurs titres comme les commerçants des enseignes, qui sont communes aux maisons prospères et à celles qui sont près de faire faillite. On doit donc s'efforcer de mériter les titres, ou mieux il faut se procurer la vertu qui est le fondement solide des titres et ne pas se contenter des titres qui

die Schönheit des Küssens von Seiten der Knaben. KATTENBUSCH, *op. cit.*, p. 23. Il s'en rapporte à Leopold Schmidt, *Ethik der alten Griechen*.

[1] L. VEUILLOT. *Çà et là*. De la noblesse, p. 263-4.

ne sont souvent qu'un manteau qui sert à cacher la misère... Les titres ne sont que le fumet, les vertus sont les mets substantiels qui nous font vivre heureux dans le misérable pèlerinage de la vie, et qui nous permettent d'acquérir des avances pour ce pays où ni les titres ni les dignités n'auront plus aucune valeur, et où les seules bonnes œuvres seront comptées [1]. »

L'honneur est vain quand celui qui le rend manque de jugement. Un tel homme prend facilement le change et regarde comme des vertus des vices aux apparences brillantes. Il arrive souvent, en effet, que l'on prend la prodigalité pour de la libéralité, la témérité pour du courage, que l'on confond la violence avec la force et l'opiniâtreté avec la persévérance. Dans un certain monde, on fait peu d'état des vertus moins éclatantes, telles que l'humilité, le pardon des injures, la douceur, la mansuétude, et l'on réserve toute son admiration pour des qualités brillantes mais souvent très futiles et même pour des vices à peine déguisés. Un homme de cœur prise peu l'honneur que lui rendent des gens au jugement aussi superficiel, et il recherche avant tout le témoignage des hommes au jugement droit. Pour savoir ce qui, dans un cas particulier, est vraiment honorable, on

[1] Li più grandi non stimano li titoli, come non li avessero ; perchè sono convinti, che il vero titolo si è aver l' animo ben composto e adorno di buoni abiti morali. All' incontro li più piccioli si gonfiani di titoli non avendo altra mercanzia da esporre. Essi ne fanno quell'uso che fanno i bostegaj delle insegne, le quale non sono sempre contrassegno di un buon capital ; anzi sono communi a qui è ben fornito, ed a chi sta per fallire... Sicchè bisogna affaticarsi di meritare li titoli ; anzi dirò meglio : bisogna procurare di acquistare la *sostanza* di titoli, e non curarsi di titoli, come di una sopraveste che talora non fa, che dimostrare un personaggio di scena, e l' asino con la pelle del leone... i titoli sono fumo, e la virtu e l'arrosto che serve a farci viver lieti in questo misero peregrinaggio, non solo, ma anche per mandar proviggione verso quel Paese, dove non valeranno ne titoli ne splendori, ma le sole opere buone. « Lettere critiche, giocose, morali... del conte Agostino Santi Pupieni ossia dell' avocato Giuseppe Antonio Costantini. » Tomo primo, Première lettre : *Titoli fra gli anni*, p. 2-4. Venezia, 1748.

ne doit pas se fier à ceux qui forment la lie du peuple, mais il faut s'en rapporter au jugement de l'élite de la société par l'intelligence et par le cœur. C'est se déshonorer soi-même que de recevoir de l'honneur de tout venant.

L'honneur est vain encore quand il n'est pas rapporté à la fin où il tend, c'est-à-dire quand il ne revient pas à Dieu en dernière analyse. Nous savons que la poursuite de l'honneur n'est légitime pour l'homme que pour autant qu'il le rapporte à la gloire de Dieu, au bien du prochain ou au sien propre [1].

La recherche de l'honneur est vicieuse quand on le recherche par des moyens illicites. Il n'est jamais permis de sacrifier à l'opinion, et de faire passer la manière de voir du milieu dans lequel on vit avant la voix de sa conscience. Il est des occasions où il faut pratiquer la vertu malgré les outrages auxquels elle nous expose, et fuir le vice malgré les honneurs qu'il pourrait nous valoir. On ne doit jamais préférer un honneur d'ordre inférieur à un honneur d'un ordre plus élevé, et sacrifier par exemple l'honneur intérieur à l'honneur extérieur. L'honneur intérieur, l'honneur devant Dieu est le premier de tous et le plus important, et jamais on ne peut chercher l'honneur devant les hommes aux dépens de celui-là. L'honneur qui nous revient de nos fonctions ne peut pas être recherché comme l'équivalent de la dignité morale, ou même comme un voile pour notre indignité, et non plus comme un moyen de chatouiller notre vanité personnelle [2].

[1] Potest autem (gloria) laudabiliter ordinari ad tria. Primo quidem ad gloriam Dei ; ...secundo est utile ad proximorum salutem qui bonum alicujus cognoscentes aedificantur ad imitandum... tertio modo ordinari potest ad utilitatem ipsius hominis, qui dum considerat bona sua ab aliis laudari de his gratias agit, et firmius in eis persistit. Quaest. disp. *De malo*. q. 9. a. 1.

[2] Wie so die äußere Ehre nie auf Unkosten der inneren Ehre oder der sittlichen Würde gesucht und gebraucht werden darf, so auch nie als Surrogat für diese. Namentlich darf die Amtsehre nicht etwa zu einem solchen Ersatzmittel der sittlichen Würde, oder wohl gar zum Deckmantel der sittlichen Schande benutzt werden, und auch nicht als Mittel, um unsere persönliche Eitelkeit zu kitzeln. RICHARD ROTHE. *Theol. Ethik*. IV, p. 125.

Dans les grandes villes, il existe presque partout un groupe d'hommes perdus de mœurs qui, désespérant d'arriver jamais à l'honneur par la pratique de la vertu, s'efforcent d'y arriver par l'éclat de leurs vices. Dans cette société, qui est mise au ban de la société des honnêtes gens, l'honneur se mesure non pas sur les vertus mais sur les vices de chacun ; plus un individu est vicieux, plus il reçoit d'honneur, si tant est qu'on puisse appeler honneur les hommages rendus au vice par ce rebut de l'humanité [1].

Sans descendre à ce degré de perversion, il est rare que les hommes ne pèchent pas sur un point ou sur un autre dans la recherche de l'honneur. On comprend et l'on admet volontiers les principes en théorie, mais en pratique on n'en tient pas toujours compte. Que de fois ne nous surprenons-nous pas nous-mêmes, recherchant pour nous, à notre insu, des honneurs qui ne devraient revenir qu'à Dieu seul, ou faisant pour l'honneur humain des œuvres que nous pensions avoir commencées uniquement pour la gloire de Dieu. Ces petites manœuvres de l'amour-propre ne sont pas toujours des fautes, car elles sont bien souvent inconscientes, mais elles indiquent une tendance, et il est incontestable que si la recherche de l'honneur est légitime, elle n'en est pas moins dangereuse.

Quoique l'homme pèche généralement par excès dans la recherche de l'honneur, il peut lui arriver cependant de pécher par défaut, en ne le recherchant pas autant qu'il peut et doit le faire. Il tombe alors dans le vice de la pusillanimité, qu'il faut se garder de confondre avec l'humilité. L'humilité empêche l'homme d'entreprendre ce qui est au-dessus de ses forces, et de rechercher un honneur plus grand que celui que lui méritent ses vertus. La pusillanimité, au contraire, qui est, si on peut ainsi parler, l'humilité non réglée par la raison, porte l'homme à s'estimer moins qu'il ne vaut, à se regarder comme incapable d'accomplir des œuvres qui pourtant ne dépassent pas ses forces, et à négliger par suite les honneurs auxquels ces actions auraient pu lui

[1] PAULSEN. *System der Ethik*, p. 98. Cf. S. T. 2. 2. q. 144. a. 4.

donner droit. L'homme pusillanime peut être en même temps un ambitieux, mais un ambitieux qui se défie outre mesure de ses forces : il voudrait obtenir de l'honneur, mais il n'ose entreprendre ce qui pourrait lui en procurer.

L'homme humble est porté à reconnaître son impuissance, mais il compte sur Dieu plus que sur lui-même et il n'hésite pas à entreprendre ce qu'il reconnaît être son devoir : le pusillanime ne compte que sur lui-même et c'est pourquoi il recule. S'il ose parfois se lancer et qu'il réussisse, le pusillanime n'est pas humble, car, comme il ne comptait pas sur Dieu avant d'agir, il ne lui rapporte pas non plus l'honneur du succès.

Ainsi la pusillanimité qui paraît se confondre presque avec l'humilité, en diffère du tout au tout. Elle est un vice qui peut avoir, en morale, les plus funestes conséquences : le pusillanime, se croyant incapable d'atteindre jamais à l'honneur, en arrive facilement à négliger les actes vertueux qui pouvaient l'honorer, et finit souvent par tomber dans la bassesse et dans le mépris de tout honneur et de toute vertu [1].

Pour satisfaire à cette recherche de l'honneur qui, dans certains cas, peut devenir un devoir, il n'est pas nécessaire de rechercher positivement l'honneur. Celui qui remplit

[1] Pusillanimus, cum sit dignus bonis, privat seipsum illis quibus dignus est, dum scilicet non conatur ad operandum vel consequendum ea quae sibi competerent. Secundo ostendit causam pusillanimitatis. In qua quidem causa tria consideranda sunt per ordinem. Quod enim aliquis se privet bonis quibus dignus est, primo quidem contingit ex hoc quod non reputat se dignum talibus bonis, cum tamen sit dignus ; hoc autem secundum contingit ex hoc quod ignorat suam conditionem... Hujusmodi autem ignorantia non contingit ex insipientia... sed magis contingit ex quadam pigritia. Tertio ponit effectum pusillanimitatis. Et dicit quod talis opinio per quam alicui videtur quod homo non sit dignus bonis quibus est dignus, videtur homines facere deteriores. D. THOMAS in *Ethic. ad Nicom.*, lib. IV, c. XI. — Illi qui contemnunt honores hoc modo, quod pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec non nimis appretiantur, laudabiles sunt ; si quis autem hoc modo contemneret honores quod non curaret facere ea, quae sunt digna honore, hoc vituperabile esset. II-II. p. 129. a. 1 ad 3. Cf. II-II. q. 131. a. 1 ad 1.

consciencieusement son devoir et s'efforce d'employer pour le bien commun les talents qui lui ont été confiés, satisfait à cette obligation, et il n'a pas à s'inquiéter de savoir si les hommes lui rendent ou non l'honneur qui lui revient.

A moins pourtant qu'on ne représente une personne ou une société, car, alors, on ne peut de son propre chef renoncer à l'honneur qui leur revient en droit. Le représentant d'une nation auquel on ne rendrait pas les honneurs dus à son rang manquerait à son devoir, en ne faisant pas son possible pour les obtenir, car il ne s'agit pas ici seulement de sa personne, mais de droits qu'il n'est pas libre de sacrifier.

On peut mépriser l'honneur non seulement par défiance de soi-même, mais aussi par orgueil. Il en est qui ne font nul cas de l'honneur parce qu'ils méprisent l'humanité, et qu'ils estiment qu'on ne doit nullement s'inquiéter du jugement des hommes. Il y a certainement des cas où l'on doit tenir plus de compte de son jugement personnel que de celui de la société dans laquelle on vit, lorsqu'il est évident, par exemple, que la manière dont cette société apprécie le bien et le mal est fausse ou imparfaite [1]. Il est incontestable que les hommes peuvent se tromper et qu'ils se trompent en effet bien souvent dans leurs jugements, et qu'il ne faut point, par suite, les accepter toujours les yeux fermés ; mais se faire une règle de conduite de ne tenir *a priori* nul compte de l'opinion publique, c'est montrer non point de l'indépendance et de la grandeur d'âme, mais bien une suffisance excessive et un orgueil démesuré : c'est dire équivalemment qu'on est seul en possession du bon sens et de la raison.

Ce mépris souverain du jugement d'autrui, loin d'être toujours la preuve d'une haute valeur personnelle n'est souvent qu'une preuve de la bassesse de celui qui le

[1] So lange in der sittlichen Gemeinschaft die Würdigung des Guten und Pflichtmäßigen eine teils unvollkommene, teils positiv verkehrte ist, muß das pflichtmäßige Handeln, eben weil es stetig in die vollständige Normalität zurücklenkt, häufig einer falschen Beurteilung unterliegen und grade als pflichtwidrig erscheinen. RICHARD ROTHE. *Theologische Ethik.* t. IV, p. 127.

professe[1]; nul n'a plus d'intérêt à rejeter le jugement d'autrui que celui qui sent que ce jugement le condamnerait.

L'essentiel, par conséquent, dans la recherche de l'honneur, c'est de se tenir dans le juste milieu, de ne le rechercher ni trop, ni trop peu. Et comme l'homme aveuglé plus ou moins par l'amour-propre, est porté à s'exagérer sa propre excellence, le plus sûr moyen de ne pas dépasser la mesure, c'est de rester un peu en deçà de la limite que nous pourrions légitimement atteindre.

[1] Völlige Verachtung des Urteils anderer ist durchaus noch kein Zeichen eigenen Wertes, sondern manchmal nur das Erzeugnis eigener Verächtlichkeit. F. EISELEN. *Wesen und Wert der Ehre,* p. 23. — Wenn jemand, von seiner eigenen Würde überzeugt, zugleich alle anderen Menschen nicht würdig und ihr Urteil verächtlich finden sollte, wäre das ein Akt selbstvernichtender Überhebung ; denn durch welches Wunder sollte er als einzig Würdiger aus der nicht würdigen menschlichen Gesellschaft hervorgegangen sein ? *Id. Ibid.*

CHAPITRE V

De la lésion de l'honneur

L'honneur peut-il être blessé ? La question peut paraître superflue ; il n'est que trop certain, semble-t-il, que l'honneur peut être blessé, car à quoi tendent le duel, la guerre et bien souvent le suicide sinon à guérir les blessures infligées à l'honneur ? La chose pourtant n'est pas aussi certaine qu'elle le paraît au premier abord et il s'est trouvé des gens bien pensants, surtout parmi les juristes, pour nier absolument que l'honneur puisse être blessé. La confusion, comme dans la plupart des cas, provient d'un malentendu : on ne s'accorde pas sur la notion de l'honneur, et l'on ne peut naturellement, par suite, s'entendre sur sa vulnérabilité. L'un parle de l'honneur intérieur et formel, c'est-à-dire de la vertu qui est le fondement de l'honneur, un autre du sentiment de l'honneur, c'est-à-dire de la passion plus ou moins égoïste, qui s'enflamme sous le coup de l'injure, ou bien de ce premier témoignage de la conscience de chaque homme sur sa dignité personnelle, un autre enfin de l'honneur extérieur, c'est-à-dire du témoignage que la communauté rend à cette dignité manifestée et reconnue, et suivant les différentes manières d'envisager la question ils la résolvent affirmativement ou négativement. Pour s'entendre, il convient de distinguer et de préciser.

Nous connaissons les différentes phases du développement de l'honneur. D'abord simple puissance, inhérente à tout homme de tendre à la vertu, cette puissance se développe par la production d'actes répétés qui finissent par

créer une habitude : cette habitude s'appelle vertu quand son objet est bon au point de vue moral, et elle constitue le fondement de l'honneur. On peut considérer comme une phase distincte la conscience que l'homme prend de sa dignité et le témoignage qu'il s'en rend à lui-même. Puis la vertu se manifeste au dehors, elle est reconnue par la communauté qui en rend témoignage à son tour. C'est le dernier point du développement de l'honneur qui peut être comparé à la germination, à l'éclosion et à l'épanouissement d'une fleur : contenue d'abord en puissance dans le germe, elle se développe intérieurement, et quand ses organes ont atteint le degré de perfection nécessaire, elle s'épanouit et excite l'admiration des hommes.

On ne peut donc affirmer, sans distinction, que l'honneur peut ou ne peut pas être blessé ; il faut étudier sa vulnérabilité dans les différentes étapes de son développement.

On peut affirmer, dans une certaine mesure, que, même à l'état de simple puissance, l'honneur peut être blessé, par exemple en empêchant le développement des facultés qui devaient être les supports de la vertu, ou en les détournant vers le vice, au lieu de les diriger vers la vertu. Ainsi il blesserait l'honneur celui qui pervertirait le cœur et la volonté d'un enfant par ses doctrines et ses exemples. On voit que l'honneur, ici, n'est atteint que bien indirectement, mais la blessure n'en est pas moins réelle et plus grave même que dans tout autre cas, car ici c'est le premier fondement de l'honneur qui est détruit.

L'honneur dans sa seconde phase, c'est, nous l'avons dit, la vertu intérieure. A ce point de son développement, l'honneur ne peut être blessé par une tierce personne. Nul ne peut toucher, sans notre assentiment, à ce capital que constitue l'ensemble de nos vertus. On peut nous nier la possession de ce capital, on peut refuser de nous en payer les intérêts, qui sont les marques extérieures d'honneur ; mais qu'on nous reconnaisse ou non la possession de la vertu, qu'on nous en rende ou non le témoignage, nous ne sommes pour autant ni plus ni moins vertueux, et partant, ni plus ni moins dignes d'honneur. Nous seuls pouvons dissiper ce

trésor, nul ne peut le faire malgré nous : il n'en va pas ici comme des biens extérieurs que l'on peut nous enlever par la violence. On a dit avec raison de l'honneur intérieur : « Il n'est au pouvoir de personne de m'ôter l'honneur ou de me le rendre. Seul, je puis le perdre en faisant sciemment ce qui est honteux ; seul je puis le recouvrer en expiant et en réparant mes fautes [1]. »

La conscience de chaque homme est un sanctuaire où seul il peut pénétrer, que seul, par conséquent, il peut profaner et dépouiller de ses trésors. On peut, par de mauvais conseils ou des exemples pervers, détourner un homme de la vertu, mais il reste que c'est lui qui doit donner son consentement et il peut toujours le refuser. Si donc on veut admettre qu'une tierce personne peut porter atteinte à la vertu d'un individu, ce n'est jamais qu'avec la connivence de cet individu.

Mais si l'honneur intérieur ne peut absolument pas être blessé formellement, sinon par le sujet, il peut l'être matériellement, en ce sens qu'on peut diminuer aux yeux du public les mérites d'un individu, soit en lui imputant des fautes qu'il n'a pas commises, soit en niant les vertus qu'il possède. Il n'est pas besoin de longue réflexion pour voir que dans ce cas l'honneur intérieur n'est pas lésé à proprement parler, car toutes les imputations malveillantes et les calomnies ne peuvent diminuer d'un degré le mérite d'un homme, pas plus que les nuages qui nous cachent le soleil n'en diminuent l'éclat intrinsèque.

Sur ce point les juristes s'accordent avec les moralistes. « Le bien idéal de l'honneur ne peut absolument pas être blessé par une tierce personne [2]. » « Les autres hommes ne peuvent rien ajouter ni retrancher à l'honneur dont il est ici question (c'est-à-dire à l'honneur intérieur). Des hommes universellement honorés ne sont souvent nullement honorables. L'honneur d'un homme au sens où nous l'entendons

[1] MARION. *Grande encyclopédie.* Art. *Honneur*, tome XX, p. 237.

[2] Das ideale Rechtsgut der Ehre ist durch dritte Hand absolut unverletzbar. BINDING K. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 27.

ici, ne peut être blessé que par les actions du sujet, mais jamais par celles d'une tierce personne... L'expression « lésion de l'honneur » est donc tout à fait inexacte, car personne ne peut blesser l'honneur intérieur [1]. »

Mais c'est aller trop loin que de soutenir que le bien idéal de l'honneur ne peut être blessé *en aucune façon* par une tierce personne. « Sous les coups de l'assassin, dit Binding, la victime exhale son dernier soupir ; mais l'honneur du calomnié ne brille pas d'un éclat moins pur, alors même que le calomniateur a tenté de l'obscurcir. La calomnie couvre de déshonneur non pas le calomnié, mais le calomniateur. Rien n'est plus exact que la pensée spirituelle de Vincent Monti, que les injures font comme les processions, qui reviennent toujours au point d'où elles sont parties [2]. » Que ce soit là l'effet dernier de la calomnie lorsqu'elle est découverte, on ne saurait en disconvenir, encore qu'il n'y ait guère de calomnie qui n'ébranle plus ou moins l'honneur du calomnié, alors même que la fausseté en est publiquement reconnue. Mais il est bien des calomnies qui suivent un homme jusque dans la tombe. La mémoire de certains hommes n'a pu être déchargée qu'après des siècles, de crimes qu'on leur avait faussement imputés, et il en est certainement qui sentiront peser éternellement sur leur mémoire le poids d'une réprobation et d'un déshonneur qu'ils n'avaient pas mérités. Il n'est

[1] Andere Menschen können uns an der Ehre — die wir hier meinen, — nichts geben und nichts nehmen. Allseits Geehrte haben oft keine Ehre im Leibe. Die Ehre eines Menschen — in dem hier gemeinten Sinne — kann nur durch eigene Handlungen, nie durch die eines Dritten leiden. « Ehrverletzung » ist ein höchst ungenauer Ausdruck, denn die innere Ehre kann niemand verletzen. ECKSTEIN. *Die Ehre in Phil. und Recht*, p. 65 et 76.

[2] Unter den Streichen des Mörders haucht dessen Opfer sein Leben aus : des Verleumdeten Ehre aber strahlt nicht minder hell, obgleich der Verleumder versucht hat sie zu verdunkeln. Nicht jenen, nur diesen befleckt die Verleumdung mit Unehre. Der feine Satz Vincenzo Monti's, die Injurien machten es wie die Kirchenprocessionen, die stets dahin zurück kehrten, von wo sie ausgegangen trifft haarscharf zu. BINDING, *op. cit.*, p. 27.

pas donné à chacun, comme à Lally-Tollendal, de trouver en leur fils un défenseur qui réhabilite leur mémoire, et leur fasse rendre, encore qu'un peu tardivement, l'honneur qui leur était dû. Il faut donc bien avouer que si en lui-même l'honneur intérieur ne peut être atteint par une tierce personne, il peut être diminué aux yeux des hommes pour un temps plus ou moins long, et parfois d'une manière irréparable ici-bas.

En avançant d'un pas encore nous arrivons au premier témoignage d'honneur qui est celui de la conscience individuelle. C'est le sentiment que chacun a de sa dignité personnelle et de ses mérites, de son honneur intérieur tant inné qu'acquis, et le sentiment de la mesure d'honneur extérieur qu'il mérite en conséquence.

C'est ici le point le plus vulnérable de l'honneur, ou au moins celui où les blessures sont le plus vivement ressenties. Non point, certes, que l'on puisse enlever à quelqu'un l'estime qu'il a conçue de lui-même : on ne voit que trop d'hommes qui conservent d'eux-mêmes une opinion on ne peut plus favorable malgré le jugement contraire de tout leur entourage. Mais on blesse le sentiment de l'honneur par tout traitement qui ne répond pas à l'estime qu'un individu croit lui revenir de droit, par toute parole et toute action qui serait de nature à porter atteinte à son honneur intérieur. Tout homme s'estime à une certaine valeur, et peut s'estimer plus ou moins qu'il ne vaut : il exige des autres hommes une mesure d'honneur qui réponde à l'estimation qu'il a faite de lui-même et si cette mesure ne lui est pas accordée, son honneur intérieur est blessé.

Il faut noter que le sentiment de l'honneur ne se développe pas toujours dans la même mesure que l'honneur ; au contraire, on peut remarquer que souvent le sentiment de l'honneur est d'une susceptibilité maladive alors précisément que l'honneur n'est plus solidement fondé. On cherche alors à remplacer par les marques extérieures d'honneur l'honneur intérieur qui fait défaut, et l'on devient pointilleux et ombrageux sur les questions d'honneur pour en imposer aux hommes et leur faire croire à la dignité intérieure :

c'est le point d'honneur qui prend la place de l'honneur véritable. L'homme d'honneur n'est pas si délicat : ayant conscience de sa dignité personnelle et sachant qu'on ne peut la lui enlever, il ne tient qu'assez peu de compte de l'estime qu'en peuvent faire les hommes.

Pour pouvoir prétendre à l'honneur, la vertu doit être extérieurement manifestée : on blesserait donc également l'honneur extérieur d'un individu en empêchant cette manifestation. Cette lésion de l'honneur ne doit pas être prise en trop grande considération, car si elle se présente, elle ne se présente pas fréquemment. On peut plus facilement empêcher un homme d'acquérir la vertu, mais lorsqu'il la possède, il n'est guère possible d'en empêcher la manifestation : tous les obstacles qu'on lui opposera ne feront que mieux ressortir la vertu. On peut, à la vérité, interpréter en mauvaise part les actions et les intentions de celui qui agit, mais on ne peut guère l'empêcher de poser des actes vertueux. Cependant par les menaces et l'incarcération, il est possible de forcer quelqu'un à tenir ses vertus secrètes et de l'empêcher de mériter l'honneur de la part des hommes.

Dès qu'elle est manifestée au dehors, la vertu produit naturellement l'admiration et l'estime des hommes : ils peuvent être eux-mêmes très pauvres en vertus et paraître, dans leurs discours, n'en faire que peu d'état, mais dans le fond de leur âme, les hommes, à moins qu'ils ne soient entièrement pervertis, conservent toujours une certaine estime pour la vertu. Peut-on empêcher cette admiration, cette estime de l'homme pour la vertu ? Directement, on ne le peut que difficilement, car l'homme conserve toujours écrite au fond de sa conscience cette loi qui lui dit qu'il doit rechercher et estimer le bien, fuir et détester le mal. Mais s'il est difficile de pervertir complètement le sens moral d'un individu, il est possible, comme on l'a vu, de l'empêcher d'arriver à la connaissance de la vertu de son prochain, soit en niant ses vertus, soit en lui imposant faussement des crimes, et en général par toute parole ou action qui tend à le déprécier aux yeux des hommes. C'est à quoi tend directement la calomnie, et, plus ou moins indirectement, tous les

délits qui s'attaquent au prochain dans ses biens ou dans sa personne [1].

Quand la vertu d'un individu est connue de son entourage, on ne peut arrêter l'estime qui naît spontanément à la seule considération de la vertu, mais on peut arrêter la manifestation de cette estime. On le peut d'autant plus facilement que l'amour-propre personnel est un motif qui seul suffit souvent à nous empêcher de témoigner au prochain l'admiration qu'il mérite et que nous ressentons pour lui. C'est le résultat de la jalousie : elle ne méconnaît pas les mérites d'autrui, mais elle les envie et voudrait empêcher qu'on ne les reconnaisse. Celui qui, par ses paroles et ses actes, amène les hommes à refuser à quelqu'un les marques d'honneur auxquelles il a droit, le blesse dans son honneur extérieur.

Ainsi, d'une façon directe ou indirecte, l'honneur peut être blessé dans toutes les phases de son développement.

L'honneur intérieur ne peut être lésé en lui-même, mais il peut l'être équivalemment aux yeux des autres hommes, comme le soleil qui sans perdre rien de son éclat intrinsèque est pourtant, par instants, voilé par les nuages. Au point de vue social, le résultat est le même : les hommes, qui ne peuvent juger que par les apparences se laisseront tromper. Des accusations portées même sans fondement réel, « le faux reproche d'infamie ou d'une escroquerie quelconque, dont ils ne connaissent pas la fausseté, rend hésitante l'estime que les hommes avaient conçue jusque-là pour le calomnié. Ils lui tournent le dos, l'excluent de leur club, lui refusent leur crédit et leur voix, et le déposent de sa charge [2] ».

[1] Jedes Verbrechen entspricht zuletzt einer ob bewußten oder nicht bewußten Nichtachtung der Persönlichkeit oder einer nicht genügenden Achtung der Menschenwürde, kurz dem Mangel der von jedem berechtigterweise angesprochenen äußern Ehre. ECKSTEIN. *Die Ehre in Philos. und Recht*, p. 70.

[2] Der falsche Vorwurf der Schurkerei oder einer bestimmten Prellerei, dessen Unwahrheit sie nicht erkennen, bringt ihre bisher gewahrte Achtung gegen den Bescholtenen im Wanken. Sie kehren ihm den Rücken, schließen ihm aus dem Klub, kündingen ihm den Kredit, versagen ihm die Wahlstimme, entlassen ihn aus dem Amte. BINDING. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 31.

D'aucuns ont prétendu que dans le fond il n'y a que la réputation de compromise ; directement, on peut le soutenir, mais l'honneur étant fondé sur la bonne réputation, par le fait même que celle-ci est atteinte, celui-là est également lésé.

Nous avons dit qu'au point de vue social la position de celui qui avait perdu son honneur par sa mauvaise conduite était la même que la position de celui qui l'avait perdu extérieurement par suite d'accusations calomniatrices. Mais la disposition intérieure sera bien différente chez celui qui croit que son honneur est réellement atteint par la calomnie, et chez celui qui a conscience que son honneur est sauf, encore qu'il paraisse blessé aux yeux des hommes. L'un conservera sa tranquillité intérieure ; l'autre n'aspirera qu'à la vengeance, et dans le cas où toute réparation lui paraîtrait impossible, il sera facilement amené au désespoir et au suicide [1].

Quant à l'honneur extérieur, on a voulu dire qu'il n'est simplement pas rendu [2]. Cela est vrai, mais en ne rendant pas à un individu l'honneur qui lui revient on le blesse dans son honneur, comme un débiteur qui ne paye pas à son créancier les intérêts qu'il lui doit le blesse dans sa fortune. Que l'on blesse l'honneur de quelqu'un ou que l'on blesse quelqu'un dans son honneur, c'est là une distinction verbale dont l'importance ne doit pas être exagérée.

L'honneur extérieur peut être blessé par le sujet lui-même ou par ceux de son entourage. L'honneur intérieur ne peut être blessé que par lui, comme on l'a vu plus haut.

[1] Dieser Glaube an die Verletzbarkeit seiner Ehre kann auf dem Gekränkten lasten wie ein wuchtendes Schicksal ; er nimmt ihm den Atem und treibt ihn sich durch Gewalttat von dem Alp dieses Druckes zu lösen... In diesem Glauben an die wirkliche Verletzbarkeit der Ehre liegt also eine große Gefahr für Frieden und Recht und eine noch größere für den Frieden der Seele. An diesem Glauben krankt noch heute wie allbekannt das Leben. BINDING, *op. cit.*, p. 27, 28.

[2] Die äußere Ehre wird durch ein solches Delikt nicht angetastet; sie wird vielmehr vom Subjekt des Delikts überhaupt nicht gezollt. ECKSTEIN. *Die Ehre in Phil. und Recht*, p. 71.

Il peut le faire en se calomniant soi-même comme le font parfois certaines gens par un amour mal entendu des humiliations. Cette manière de faire est illicite, à supposer même, ce qui n'est pas toujours le cas, que le sujet puisse disposer, à son gré de son honneur personnel : jamais, en effet, il n'est permis de parler contre la vérité, ni à son avantage, ni à son désavantage. L'humilité consiste à reconnaître son indignité et son impuissance personnelles, et non point à s'imputer des fautes qu'on n'a pas commises.

L'honneur intérieur est blessé bien plus souvent par la conduite indigne du sujet. Par chaque acte qui n'est pas conforme à sa dignité humaine, par chaque manquement à ses devoirs d'état, l'homme s'enlève le droit à une mesure correspondante d'honneur. S'il ne se respecte pas lui-même, il ne peut exiger que ses semblables le respectent.

Les atteintes à l'honneur peuvent provenir aussi de nos semblables : elles sont négatives ou positives. Négativement l'honneur est blessé lorsqu'on s'abstient de rendre à quelqu'un les marques d'honneur qui lui sont dues. Chaque homme est tenu à rendre à ses semblables la mesure d'honneur qu'il estime correspondre à sa vertu. Cette appréciation peut être sujette à beaucoup d'erreurs : il est fort possible qu'elle ne réponde pas à la réalité et encore moins à l'appréciation que le sujet fait de lui-même ; mais il n'importe : on doit honorer chacun dans la mesure où en conscience on l'en juge digne. Toute omission des marques d'honneur n'est pas un manquement formel à l'honneur : cela dépend de l'intention. Si on les omet par simple négligence et non point par mépris, l'atteinte portée à l'honneur est beaucoup moins sérieuse ; mais cette omission prend le caractère d'une atteinte formelle à l'honneur quand on ne rend pas les marques d'honneur pour témoigner du peu d'estime que l'on fait de quelqu'un. Quand cette omission atteint un homme revêtu d'une dignité, selon que l'outrage s'adresse à l'individu ou à la dignité, la lésion de l'honneur est individuelle, ou bien elle s'adresse à la société qui dispense les dignités.

Nous pouvons pécher indirectement contre l'honneur dû au prochain en ne le défendant pas, dans la mesure de nos

forces, contre les attaques injustes, car nous sommes tenus de rendre aux autres les services que nous voudrions qu'ils nous rendent. Si c'est un devoir de charité de repousser les injustes agresseurs de notre prochain qui en veulent à ses biens ou à sa vie quand nous pouvons le faire facilement, à bien plus forte raison devons-nous défendre son honneur contre les agressions injustifiées, puisque l'honneur est le plus précieux de tous les biens. Le meilleur moyen de défendre l'honneur c'est de le défendre indirectement, et non de débattre et discuter les divers points attaqués ; « l'honneur peut se comparer à une fleur : celui qui l'analyse l'effeuille et ne peut, ensuite, reconstituer la fleur [1] ».

Nous devons encore épargner l'honneur de nos semblables en ne prodiguant pas les marques d'honneur sans mesure et à tout venant, sinon elles perdent toute valeur et n'ont plus aucun sens. L'honneur ne souffre pas qu'on le prodigue indifféremment à tous. L'honneur est la meilleure et souvent la seule récompense terrestre dans les combats livrés pour la vertu ; la honte et le déshonneur doivent être aussi la punition la plus sévère de l'immoralité ; pour qu'il conserve cette valeur moralisatrice, l'honneur demande à n'être accordé qu'à bon escient.

Celui donc qui ne défend pas l'honneur du prochain injustement attaqué, pèche négativement contre son honneur, et pareillement celui qui prodigue les marques d'honneur sans discernement, et se sert de l'honneur pour glorifier le vice et l'immoralité, car là où le vice est honoré, où la honte ne s'appelle plus la honte, la vertu n'obtient plus aucune récompense [2].

[1] Die Ehre gleicht einer Blume ; wer sie untersucht, der zerblättert sie, und die Blätter lassen sich nicht mehr zur Blume zusammenfügen. LINSENMANN. *Lehrbuch der Moraltheologie*, p. 454.

[2] Wir schonen die Ehre des Nebenmenschen, wenn wir nicht die Ehre, die den Ehrenwerten zukommt, den Schlechten und den Ehrlosen erweisen, wenn wir nicht die Zeichen und Attribute der Ehre mißbrauchen, um die Schande zu glorificiren. Wo das Laster geehrt wird und die Schande nicht mehr Schande heißt, da geht die Tugend leer aus. Die Ehre ist empfindlich ; sie erträgt es nicht, daß sie unter

Le droit est moins délicat sur ce point : pour lui, « l'outrage est un délit d'action, non un délit d'omission. Cela se comprend du reste : *de internis non judicat praetor.* Qui pourrait, en effet, connaître la mesure d'honneur que chacun mérite ? Qui pourrait imposer à ses semblables un jugement sur sa valeur, ou arracher ce jugement par les tribunaux ? L'honneur, *de lege lata,* ne donne aucun droit à des marques positives d'estime, il exige seulement que l'on nous épargne les lésions de l'honneur. Devant le droit chacun doit être traité non pas d'après la mesure de son honneur, mais d'après la mesure de son exemption de déshonneur [1] ».

Les atteintes positives à l'honneur peuvent se faire par pensées, par paroles et par actions.

Tout homme a le droit d'être considéré comme honorable aussi longtemps qu'il n'a pas donné de preuves suffisantes du contraire [2]. Celui donc qui, sur des indices insuffisants, met en doute la vertu de son prochain, porte atteinte à son honneur, dont il sape ainsi le fondement. Ce jugement trop

mehrere gleich geteilt werde und noch weniger, daß sie demjenigen erwiesen werde, der sich ihrer unwürdig gemacht hat. Die wahre Ehre ist der beste, oft der einzige irdische Lohn für sittliche Kämpfe ; die Schande ist oder soll sein die schwerste Strafe für die Unsittlichkeit ; fällt in der öffentlichen Meinung die Schande von der Unsittlichkeit hinweg, so verliert die Ehre ihre Bedeutung, ihre Macht, ihren psychischen Reiz. LINSENMANN. *Lehrbuch der Moraltheologie,* p. 454-5.

[1] Kann er (der Einzelne) positive Anerkennung der Ehre in vollem Umfange, vielleicht gar Ehrerweisung nach dem Maße seines Verdienstes fordern ? Solcher Forderung zu genügen wäre unmöglich : denn wer kann das Ehrenmaß aller anderen kennen ? Sie durchzuführen wäre untunlich : denn wer vermöchte ein bestimmtes Werturteil seiner Mitmenschen zu erzwingen oder durch die Gerichte erzwingen zu lassen ? Auch erzeugt die Ehre *de lege lata* nie Rechtsansprüche auf positive Anerkennung oder auf Achtungsbeweise, sondern stets nur auf Unterlassung der Ehrenkränkungen. Die Beleidigung ist Begehungs-, nicht Unterlassungsdelikt .— Also nicht nach dem Maße seiner Ehre, sondern nach dem seiner Freiheit von Unehre muß jeder von uns behandelt werden. BINDING, *op. cit.,* p. 23-24.

[2] II-II. q. 60. a. 4.

précipité et appuyé sur des motifs trop légers prend le nom de jugement téméraire.

Le jugement téméraire peut provenir de trois causes différentes. Et d'abord de la méchanceté de celui qui juge, car les hommes sont portés à prêter aux autres les intentions qui les font agir eux-mêmes. Si les bons interprètent généralement en bonne part même ce qui pourrait prêter à de légitimes soupçons, les mauvais, au contraire, concluant de ce qu'ils auraient fait eux-mêmes à ce que feront les autres, leur prêtent volontiers des intentions perverses et des motifs d'agir peu avouables. Il n'est que les voleurs et les brigands pour soupçonner tout le monde d'être et voleur et brigand. Pour qui est lui-même corrompu, les manières d'agir les plus innocentes deviennent sujettes à caution.

Une autre raison peut nous porter à juger défavorablement des personnes : c'est la mauvaise opinion que nous avons conçue d'elles. Lorsque nous méprisons ou que nous détestons quelqu'un ou que nous lui portons envie, nous sommes portés à juger en mal toutes ses actions sur les indices les plus légers. Nous nous plaisons à découvrir des défauts chez les personnes qui ne nous reviennent pas, et lorsque nous n'en trouvons pas assez à notre gré, nous en imaginons facilement pour la moindre raison. Si une action est susceptible de dix interprétations favorables et d'une seule défavorable, on ne manquera pas de donner cette dernière interprétation. Nous cherchons à justifier ainsi à nos yeux l'aversion que nous portons à ces personnes.

Enfin cette propension aux jugements téméraires provient parfois d'une longue expérience, qui nous porte à nous défier des hommes pour avoir été souvent trompés par eux ; et c'est pourquoi les vieillards sont généralement portés à la défiance et aux jugements téméraires [1].

[1] Suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indiciis procedit ; et contingit ex tribus ; uno quidem modo ex hoc, quod aliquis in seipso malus est ; et ex hoc ipso, quasi conscius suae malitiae, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccles. 10 : In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat ;

De quelque source que naissent les jugements téméraires on voit que toujours ils tendent à ruiner le fondement de la réputation et de l'honneur du prochain, et cela sans raison suffisante. Tous pourtant ne sont pas également coupables ; le degré de malice de ces jugements dépend du plus ou moins de solidité des motifs sur lesquels nous nous appuyons pour porter notre jugement, et aussi du degré de fermeté de notre adhésion.

Il peut survenir à chacun des doutes sur la vertu de tel ou tel individu pour des motifs légers, mais cela ne constitue en soi qu'un péché véniel, car ce n'est qu'une sorte de mouvement irréfléchi et il n'est aucun homme qui puisse se soustraire entièrement à ces légers manquements à la charité. Mais si nous ne sommes pas toujours maîtres de ces défiances et de ces soupçons qui se présentent spontanément à nous, toujours nous pouvons repousser les jugements téméraires. Aussi, l'acte par lequel, sur des indices légers et insuffisants, nous concluons avec certitude à la malice du prochain (en quoi consiste précisément le jugement téméraire), constitue une faute grave en matière grave [1].

Quand le jugement téméraire provient de fréquentes déceptions antérieures, comme chez les vieillards, ou d'une conformation défectueuse du caractère, comme chez les mélancoliques, il perd de sa gravité, car il est alors moins volontaire que spontané. Mais quand il provient soit de la malice personnelle, soit de la haine que l'on nourrit envers

alio modo provenit ex hoc, quod aliquis male afficitur ad alterum ; cum enim aliquis contemnit, vel odit aliquem, aut irascitur, vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso ; quia unusquisque faciliter credit, quod appetit ; tertio loco provenit ex longa experientia ; unde Phil. dicit in 2. Rhet. quod « senes sunt maxime suspiciosi ; quia multoties experti sunt aliorum defectus. » II-II. q. 60. a. 3.

[1] Primus quidem gradus (suspicionis) est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat : et hoc est veniale et leve peccatum : pertinet enim ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur ; secundus gradus est, quum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis et hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi. II-II. q. 60. a. 3.

certaines personnes, il revêt un nouveau caractère de gravité, à cause de la disposition coupable de celui qui juge [1].

Le jugement téméraire quoique purement intérieur, n'en blesse pas moins l'honneur du prochain, car, étant un jugement pratique, même lorsqu'il ne se manifeste pas, il porte en germe le principe d'une attitude déshonorante à l'égard du prochain ; en effet, le jugement téméraire est essentiellement destiné à régler notre conduite.

En règle générale, nous avons à suivre la règle de saint Thomas, que lorsque nous jugeons des personnes nous devons nous efforcer de juger plutôt selon la charité que selon la vérité [2].

La seule exception que nous puissions nous permettre, c'est lorsque nous avons à appliquer un remède à une plaie morale. Nous pouvons alors juger les choses au plus mal, afin que le remède que nous appliquerons produise plus sûrement son effet [3]. Mais il ne s'agit ici que d'une simple supposition et non pas d'un jugement définitif, et cette supposition est légitimée par la fin charitable que l'on se propose.

La charité, qui passe avant la vérité, nous fait un devoir de juger le prochain de la façon la plus favorable, quand il n'y a pas à tenir compte d'autres intérêts. Mais lorsque sa santé morale est en jeu, nous pouvons le juger plus malade qu'il n'est en réalité, si nous espérons, par ce moyen, le sauver plus facilement.

Il est un autre cas où nous ne pouvons pas juger les

[1] Primae autem duae suspicionis causae (malitia et malus affectus) manifeste pertinent ad perversitatem affectus : tertia vero causa (experientia) diminuit rationem suspicionis. II-II. q. 60. a. 3.

[2] Melius est quod aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur, habens malam opinionem de aliquo homine bono ; quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo. II-II. q. 60. a. 4. ad 1 et ad 2.

[3] Cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris, sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod est deterius : quia remedium, quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. II-II. q. 60. a. 4 ad 3.

choses de la façon la plus favorable, mais où nous devons nous efforcer de les connaître telles qu'elles sont en réalité : c'est lorsque nous avons à porter un jugement entre deux personnes, car dans ce cas, à ne tenir compte que de la charité fraternelle, nous courrions risque de blesser la justice de l'un ou l'autre côté. Aussi le juge est-il tenu de déclarer coupable celui contre lequel militent des raisons suffisamment sérieuses et convaincantes [1].

Le jugement téméraire et le faux soupçon dont il a été question jusqu'ici ne portent atteinte à l'honneur du prochain que dans la pensée de celui qui les fait. Ils peuvent être manifestés par des paroles ou par des actes et ils prennent alors une malice spéciale, car ils tendent à détruire l'honneur du prochain même chez ceux qui, auparavant, croyaient encore à sa vertu.

Les paroles qui sont de nature à porter atteinte à l'honneur du prochain peuvent se ramener aux trois chefs suivants : l'outrage, la détraction et la raillerie.

L'outrage est un déshonneur infligé à quelqu'un. L'honneur reposant sur l'excellence comme sur son fondement, on peut blesser l'honneur par l'outrage en supprimant ce fondement, par exemple, en privant quelqu'un de la vie et par le fait des puissances dans lesquelles consistaient son excellence. C'est un outrage également d'amener à la connaissance de la communauté ce qui est contraire à l'honneur de l'individu ; cet outrage peut se commettre de différentes manières et par différents signes, mais surtout par la parole qui est le signe le plus fréquemment employé pour la manifestation de la pensée. On outrage le prochain en paroles en manifestant ses fautes ou ses défauts, et, en un mot, tout ce qui peut le diminuer aux yeux des hommes [2]. En ceci l'outrage se

[1] Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel in malum, definiendo sive determinando ; et sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque secundum quod est. II-II. q. 60. a. 4 ad 3.

[2] Contumelia importat dehonorationem alicujus, quod quidem contingit dupliciter ; cum enim honor aliquam excellentiam conse-

confond avec la détraction : il n'en diffère que parce que l'outrage se fait ouvertement tandis que la détraction se fait en secret, c'est-à-dire en l'absence de celui qu'on attaque. D'où il suit que la détraction tout en étant plus lâche et plus vile que l'outrage, témoigne d'un certain respect ou au moins d'une certaine crainte envers celui qu'elle attaque, tandis que l'outrage témoigne surtout du mépris pour l'outragé ; la détraction provient plutôt de la jalousie, l'outrage du dédain, et c'est pourquoi, généralement, l'outrage blesse plus vivement que la détraction.

Une autre note qui distingue essentiellement l'outrage de la détraction, c'est que l'outrage s'attaque à l'honneur, tandis que la détraction atteint directement la réputation et indirectement seulement l'honneur [1].

L'outrage peut se produire également par des actes : c'est ainsi qu'on outrage un homme en brisant ses statues ou en détruisant son image, en le travestissant sous des traits odieux et dérisoires, en insultant aux personnes et aux objets qui lui appartiennent. Un geste insultant, un

quatur : uno modo aliquis alium dehonorat, cum privat eum excellentia, propter quam habebat honorem ; alio modo, cum aliquis id quod est contra honorem alicujus, deducit in notitiam *ejus*, et aliorum : et hoc proprie pertinet ad contumeliam : quod quidem fit per aliqua signa : sed, sicut Aug. dicit in 2. *de Doct. christ.* (cap. III) : Omnia signa verbis comparata paucissima sunt ; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi, quaecumque animo concipiuntur ; et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit ; tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quae in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quod contumelia, extenso nomine, etiam in factis dicitur. II-II. q. 72. a. I.

[1] Etiam verbo aliquis dupliciter aliquem laedit : uno modo in manifesto ; et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est ; alio modo occulte ; et hoc fit per detractionem : ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere ; unde ex hoc ipso dehonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert *honori* ejus, in quem profertur : sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis, quam parvipendere ; unde non directe infert detrimentum honori, sed famae. II-II. q. 73. a. I.

sourire, un haussement d'épaules, le seul fait de ne pas rendre l'honneur suffisent parfois pour constituer un véritable outrage [1].

L'outrage n'est pas nécessairement public : le fait de reprocher à un homme, fût-il seul, ses défauts ou ses fautes ou de le traiter d'une manière qui ne réponde pas à sa dignité ou innée ou acquise, est également un outrage [2].

Mais toute parole de reproche et toute manifestation des fautes d'autrui ne constitue pas un outrage : l'outrage dépend de l'intention de celui qui le fait et l'on ne peut outrager quelqu'un sans le vouloir. En eux-mêmes les mots ne sont que des bruits qui frappent l'oreille et peuvent la blesser lorsqu'on les profère à voix trop haute, mais ils ne peuvent

[1] LACHAT. *Somme théologique* de S. Thomas, traduite en français et annotée, t. VIII, p. 656.

S. Thomas distingue l'outrage (convitium), l'opprobre (improperium) et la contumélie.

L'outrage et l'opprobre, dit-il, consistent en paroles tout comme la contumélie ; car toutes ces choses ont le même effet, celui de relever le défaut de quelqu'un de manière à nuire à son honneur. Mais ce défaut peut être de trois sortes : un défaut coupable, d'abord, et celui-là nous est représenté par la contumélie ; puis, un défaut qui implique à la fois faute et châtiment, et c'est la matière de l'outrage (convitium) ; car le mot vice s'applique ordinairement à un défaut qui est en même temps spirituel et corporel. Quand on dit à quelqu'un, d'une manière injurieuse qu'il est aveugle, il y a là une sorte d'outrage et non de contumélie. Mais si l'on traite quelqu'un de voleur, il n'y a pas seulement outrage, il y a encore contumélie. Quelquefois on reproche à quelqu'un le défaut de sa petitesse ou celui de son indigence ; et c'est là déroger en quelque sorte à l'honneur qui dépend toujours d'une certaine excellence ; nous appelons cela reproche, ce qui s'applique surtout au cas où l'on rappelle à quelqu'un d'une manière injurieuse le secours qu'on a pu lui donner dans la nécessité. Aussi l'Ecriture dit-elle de l'insensé (*Eccli.*, xx, 15) : « Il donnera peu et reprochera beaucoup. » L'un de ces mots se prend toutefois assez souvent pour l'autre. II-II. q. 72. a. 1 ad 3. (Trad. LACHAT.)

[2] Major est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis : et tamen si sibi soli dicat, potest esse contumelia ; inquantum ipse qui loquitur injusta contra reverentiam audientis agit. II-II. q. 72. a. 1 ad 1.

blesser l'honneur s'ils ne sont informés par l'intention de celui qui les prononce [1].

Si donc un supérieur reproche à son inférieur les fautes qu'il a commises dans une intention charitable, dans le but de lui être utile à lui-même et à la communauté, ce reproche, loin d'être un outrage, est au contraire un acte de charité. Mais il faut prendre garde de ne pas manquer à la prudence, faute de quoi on peut, avec les meilleures intentions du monde, blesser l'honneur de quelqu'un d'une façon parfois irrémédiable. Aussi convient-il généralement de ne point reprendre publiquement d'une faute secrète ; surtout il importe de garder la modération dans le reproche et de ne point se laisser aller à des excès que l'on prend parfois pour du zèle et qui presque toujours ne sont que de l'emportement [2].

Certains reproches légers peuvent être légitimés même pour des raisons moins graves ; il est permis de prononcer, par manière de plaisanterie et de délassement, certaines paroles légèrement piquantes qui ne sont pas de nature à blesser l'honneur du prochain ou à le contrister, pourvu, bien entendu, que toute intention de lui nuire soit exclue. Mais celui-là pécherait, qui ne craindrait pas, afin d'exciter le rire, de déshonorer ou de contrister son prochain [3].

Tandis que l'outrage attaque le prochain en face, la

[1] Verba secundum sui essentiam, idest, inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte gravando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur ; inquantum autem sunt signa repraesentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre. II-II. q. 72. a. 1 ad 1.

[2] Sicut licitum est aliquem verberare vel in rebus damnificare causa disciplinae ; ita etiam, causa disciplinae potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod convitiosum dicere... tamen, sicut dicit Aug. in lib. II *de Serm. Dom. in monte* « raro et ex magna necessitate objurgationes sunt adhibendae. » II-II. q. 72. a. 2 ad 2.

[3] Ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convitium, non ad dehonorationem, vel ad contristationem ejus, in quem dicitur, sed magis causa delectationis, vel joci : et hoc potest esse sine peccato, si debitae circumstantiae observentur ; si vero aliquis non reformidet contristare eum, in quem profertur hujusmodi jocosum convitium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum. II-II. q. 72. a. 2 ad 1.

détraction le fait secrètement. La détraction est un péché très grave car elle atteint la réputation qui est, avec l'honneur, le bien le plus précieux du prochain. L'intention du détracteur est de détruire, autant qu'il dépend de lui, la bonne opinion que la communauté avait conçue de celui qu'il attaque [1]. Aussi est-elle généralement un péché mortel.

Il arrive qu'on prononce des paroles qui, en soi, sont de nature à diminuer la bonne réputation du prochain, mais sans intention de nuire à cette réputation. Souvent, on peut même dire le plus souvent, on révèle les fautes et les défauts d'autrui non point pour blesser la réputation du sujet en question, mais uniquement par un besoin de parler, de faire voir son esprit, de montrer qu'on est au courant des nouvelles, etc. Dans ce cas, la détraction perd de sa gravité, et elle n'est qu'un péché véniel, à moins que la faute que l'on révèle ne soit si grave, que la révélation en doive porter un notable préjudice au prochain. Que si on prononce ces paroles pour des raisons sérieuses, ce n'est pas une faute, et l'on ne peut plus appeler cela une détraction. Mais il va de soi que même dans ces circonstances on ne peut découvrir les fautes d'autrui que pour autant qu'il est nécessaire ; en dépassant la mesure, on pèche contre la charité [2].

[1] Hujusmodi verba occulta proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo, contra quem loquitur. II-II. q. 73. a. 1.

[2] Detractio secundum suam rationem ordinatur ad denigrandum famam alicujus ; unde ille per se loquendo detrahit, qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut ejus famam denigret ; auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo a multis bene agendis ; et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale ; contingit tamen quandoque, quod aliquis dicit aliqua verba, per quae diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud : hoc autem non est detrahere per se et formaliter loquendo sed solum materialiter, et quasi per accidens : et si quidem verba, per quae fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio ; si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum

A la lésion de l'honneur se rattache la question de la correction fraternelle et de la dénonciation.

On peut et on doit parfois reprendre quelqu'un publiquement de ses fautes publiques, afin que les autres membres de la communauté ne soient pas tentés de l'imiter. Cela s'entend surtout du supérieur dont le devoir est de veiller au bien commun, et qui, par son silence ou par un reproche dont le public n'aurait pas connaissance, paraîtrait approuver ou au moins tolérer la faute commise.

Dans ce cas, comme dans tous ceux qui concernent la manifestation des fautes d'autrui, il faut toujours exclure toute intention mauvaise, comme serait celle d'humilier ou d'affliger un adversaire détesté. Le mobile doit toujours être le bien ou de celui qui est repris, ou de la communauté, ou encore de celui qui reprend, mais jamais le mal et le déshonneur de celui que l'on corrige.

Dans la dénonciation il faut distinguer entre les péchés publics et les péchés secrets. Lorsqu'il s'agit de péchés publics, il faut porter remède non seulement à celui qui a commis le péché, mais aussi à ceux qui en ont eu connaissance afin d'éviter qu'ils ne se scandalisent : il faut donc reprendre publiquement le pécheur dans ce cas. Lorsqu'il s'agit de fautes secrètes, la manière de procéder nous est indiquée par l'Evangile : si votre frère a péché contre vous, allez et reprenez-le entre vous et lui seul [1]. Mais il faut remarquer que

mortale, nisi forte verbum quod dicitur sit adeo grave, quod notabiliter famam alicujus laedat, et praecipue in his quae pertinent ad honestatem vitae. II-II. q. 73. a. 2.

[1] Circa publicam peccatorum denuntiationem distinguendum est : aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta : si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei, qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur ; et ideo talia peccata sunt publice arguenda... Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit : « Si peccaverit in te frater tuus... » Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse : quaedam enim peccata occulta sunt, quae sunt in nocumentum proximorum vel corporale, vel spirituale ; puta si aliquis occulte tractet, quomodo civitas tradatur hostibus ;

les péchés secrets ne s'attaquent pas toujours à un seul homme (*contra te*) et qu'il en est qui tournent au détriment de la société. C'est alors un devoir pour chacun de dénoncer aussitôt ce crime à l'autorité sans passer par les admonitions secrètes ordinaires ; l'obligation d'épargner la renommée du prochain cède alors devant l'obligation plus grave qui incombe à chacun de veiller, pour autant qu'il est en son pouvoir, au salut de la communauté. Il faudrait donc dénoncer immédiatement celui que l'on surprendrait complotant la reddition d'une ville, la ruine d'une société, ou répandant des doctrines subversives de l'ordre et de la paix commune. L'obligation d'épargner, autant que possible, l'honneur du prochain subsiste même dans ce cas, et l'on ne pourrait dénoncer le coupable à l'autorité lorsqu'on serait certain qu'un avertissement secret suffirait à le détourner de l'accomplissement de son crime. Dans le cas où le succès d'une démarche particulière serait douteux, il faudrait procéder immédiatement à la dénonciation officielle. Ce serait un manque de prudence et une charité mal entendue de vouloir, dans un cas pareil, épargner l'honneur du prochain, car on doit toujours préférer l'intérêt général à l'intérêt particulier.

Il est d'autres fautes secrètes qui ne nuisent qu'à celui qui les commet et à celui contre qui on les commet, comme les outrages et les insultes infligés à quelqu'un sans témoins. Dans ce cas il faut viser avant tout à l'amendement du pécheur. On doit procéder, dit saint Thomas, comme les médecins du corps, qui n'en viennent à l'amputation d'un membre que lorsque les autres remèdes sont restés sans effet, et qu'il ne reste pas d'autre moyen de lui sauver la vie. Telle est aussi la manière de faire du chrétien vraiment charitable : il veut guérir la conscience du prochain, mais il

vel si haereticus privatim homines a fide avertat ; et quia ille, qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur ; nisi forte aliquis firmiter aestimaret, quod statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire. II-II. q. 33. a. 7.

veille, autant que possible, à maintenir son honneur intact. Il suit l'enseignement de l'Evangile, il reprend d'abord son frère en particulier et s'efforce charitablement de lui faire voir sa faute et de l'en corriger. Avant de passer outre il le reprend plusieurs fois s'il espère qu'un avertissement secret répété peut suffire à le ramener. Ce n'est que lorsque tous ses efforts sont restés sans effet qu'il reprend le coupable devant quelques témoins, et si le coupable s'obstine dans son péché, il le dénonce à l'autorité compétente [1].

Si donc un supérieur exigeait, contre son droit, qu'on lui dénonçât immédiatement les fautes de ses subordonnés sans passer, au préalable, par les avertissements particuliers, il pécherait lui-même et l'on ne serait pas tenu de lui obéir ; bien plus, on n'en aurait pas le droit, car il faut obéir à Dieu qui nous parle par l'Evangile plutôt qu'aux supérieurs ; à moins pourtant que la faute du sujet ne soit déjà connue par quelques indices, par les bruits qui courent, par des soupçons fondés, car alors le supérieur, comme le juge civil, a le droit d'exiger sous serment, qu'on lui dise toute la vérité [2].

Ceci s'entend d'une dénonciation officielle, faite à l'autorité pour qu'elle procède comme autorité, c'est-à-dire en visant en premier lieu la punition du coupable et le rétablissement de l'ordre général, et non pas l'amendement de celui qu'on reprend. Mais quand celui qui connaît une faute secrète est sûr d'avance que son avertissement n'aura d'autre effet que d'aigrir le coupable et de l'affermir dans le mal, — ce qu'il ne doit pas supposer trop facilement —, il peut

[1] Quaedam vero peccata sunt, quae solum sunt in malum peccantis, et ejus, in quem peccatur, vel quia a peccante solum laeditur, vel saltem ex sola notitia : et tunc ad hoc solum tendendum est, ut fratri peccanti subveniatur : et sicut medicus corporalis sanitatem aegroto confert, si potest sine alicujus membri abscissione ; si autem non potest abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur : ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur. II-II. q. 33. a. 7.

[2] II-II. q. 33. a. 7. ad 5.

découvrir la faute du prochain au supérieur, en tant que personne privée, afin que celui-ci donne l'avertissement qu'il se croit incapable de donner efficacement lui-même [1].

L'accusation consiste, comme la dénonciation, à manifester les fautes d'autrui, mais tandis que la dénonciation vise l'amendement du coupable, l'accusation tend directement à lui faire infliger un châtiment. On peut y être tenu comme à la dénonciation, en vue de l'intérêt général. Mais comme le temps de la rétribution finale n'est pas encore venu, les peines de la vie présente ne doivent être infligées que pour autant qu'elles servent ou à l'amendement du coupable que vise la dénonciation, ou au bien de la société, au maintien de la paix et de la tranquillité publiques. On est donc tenu d'accuser un coupable en justice lorsque son crime tourne au détriment public ; tel serait, par exemple, un incendiaire, un empoisonneur public, un homme qui corromprait la jeunesse, et tout coupable enfin qui serait nuisible à la communauté [2]. Il faut, dans tous les cas, blesser le moins possible l'honneur du prochain, car l'honneur est à chacun d'une grande utilité pour la conduite de sa vie ; il en est beaucoup dont c'est le seul frein, et qui, ce frein une fois brisé, n'étant plus retenus par la crainte du déshonneur

[1] Sed contra hoc videtur esse quod Augustinus dicit quod antequam duobus ostendat, debet ostendere praeposito et hoc est ostendere Ecclesiae. Ergo videtur pervertere ordinem. Dico quod potest ostendi praelato vel ordine judiciario vel ut personae privatae. Intendit ergo Augustinus quod debet ostendi praeposito primo ut personae privatae, ut tanquam persona privata det operam correctioni. S. THOMAS, *Comment. in Evangel.* Matthaei, cap. XVIII, v. 15-18. Cf. Quaest. disput. *De correctione fraterna*, quaest. unica, a. 2. ad 26.

[2] Haec est differentia inter denuntiationem et accusationem quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris ; in accusatione autem attenditur punitio criminis. Poenae autem praesentis vitae non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus ; sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personae peccantis, vel ad bonum reipublicae, cujus quies procuratur per punitionem peccantium ; quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est ; secundum autem proprie pertinet ad accusationem. II-II. q. 68. a. 1.

et de l'infamie, se précipitent dans le crime avec toute l'ardeur d'une passion longtemps contenue.

De plus, l'homme ne vit pas pour lui seul ; il est un animal sociable et comme tel, son honneur ou son déshonneur ne peuvent manquer de rejaillir sur les gens de son entourage ; sans compter que par la manifestation d'un crime caché, plusieurs peuvent être portés à le commettre aussi, surtout lorsque celui qui s'en est rendu coupable était plus en vue par sa vertu ou par le poste qu'il occupait [1].

Quand la manifestation des fautes du prochain n'est pas légitimée par un des motifs ci-dessus indiqués, elle constitue la détraction qui comprend la médisance et la calomnie.

La médisance est la révélation injustifiée des fautes et des défauts réels du prochain. La calomnie consiste à lui imputer des crimes dont il n'est pas coupable [2] : la première ne blesse que la justice, la seconde, la justice et la vérité. Toutes deux blessent aussi l'honneur puisqu'elles nient au prochain la possession de la vertu qui en est le fondement. La médisance le nie avec raison, puisqu'elle ne fait que manifester les fautes réelles du prochain ; mais chacun doit être tenu pour bon jusqu'à preuve du contraire et on n'a le droit de démontrer la malice d'un individu que lorsque son crime tourne au détriment du public ; on peut le faire aussi pour le corriger, mais jamais dans l'intention de lui nuire, ce qui est le but visé, ou du moins atteint par la médisance.

La calomnie peut s'exercer de diverses manières qui,

[1] Quae quidem (fama) est utilis primo quidem ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama ; sed etiam quantum ad spiritualia, quia prae timore infamiae multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant... Secundo debet conservari fama fratris peccantis : tum quia, uno infamato, alii infamantur,... tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum. II-II. q. 33. a. 7.

[2] In accusatione duplici ratione contingit esse peccatum : uno modo ex eo, quod aliquis injuste agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari. II-II. q. 68. a. 3. Aliquis dicitur detrahere alteri, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. II-II. q. 73. a. 1.

toutes, tendent à diminuer le prochain dans l'estime d'autrui. Elle attaque directement le prochain dans sa réputation quand elle lui impute des fautes qu'il n'a pas commises, quand elle exagère celles qu'il a commises, et quand elle suppose de mauvaises intentions aux bonnes actions du prochain.

La calomnie attaque indirectement la réputation quand elle nie le bien accompli par un individu, quand elle le diminue ou le tait dans une mauvaise intention [1]. Il faut remarquer que c'est toujours l'intention qui donne leur caractère peccamineux à ces actes : si quelqu'un, en effet, taisait le bien du prochain, afin qu'il ne se laissât pas emporter par l'orgueil, ce serait un acte de charité bien loin d'être une injustice, et il n'y aurait aucune atteinte à l'honneur ni à la réputation du prochain [2].

On peut aussi porter atteinte à l'honneur d'un individu par la dérision, qui a quelque ressemblance avec l'outrage, mais qui s'en distingue pourtant en ce que l'outrage tend directement à procurer le déshonneur du prochain tandis que la dérision ne vise qu'à le rendre ridicule et à le faire rougir [3]. Mais il est aisé de voir qu'elle porte également atteinte à l'honneur, car la raillerie porte toujours sur un défaut ou un vice dont la manifestation diminue aux yeux de ses semblables la valeur de celui qui en est atteint.

Ce but est atteint sans être visé peut-être, mais il ne peut être exclu de l'intention de celui qui raille, car le déshonneur découle naturellement de la dérision et du manque de respect qu'elle suppose.

La dérision n'est qu'une faute légère quand le vice ou le défaut que l'on tourne en ridicule n'est pas, en soi, de grande

[1] II-II. q. 73. a. 1 ad 3.

[2] *Malitiose* reticendo. II-II. q. 73. a. 1 ad 3. Peccata verborum praecipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis. II-II. q. 75. a. 1.

[3] Irridendo aliquis intendit, quod ille, qui irridetur, erubescat ; et quia hic finis est distinctus ab aliis ; ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a praemissis peccatis. II-II. q. 75. a. 1.

conséquence : ainsi, à moins de circonstances particulières, ce n'est qu'un péché véniel de se moquer des défauts physiques d'un individu. Quand, au contraire, le mal dont on rit est grave en soi, mais qu'on le considère comme de peu d'importance en raison de la personne qui en est le sujet, la dérision prend un caractère de gravité exceptionnelle, car elle suppose un profond dédain pour celui que l'on tourne en ridicule. Ainsi on affecte parfois de ne faire nul cas des fautes de tel ou tel individu, parce qu'il n'est, dit-on, qu'un enfant ou un insensé. Cette manière de railler est particulièrement sensible à celui qui en est l'objet et le rabaisse plus que toute autre, car le railleur a l'air, en la faisant, d'estimer si peu celui qu'il tourne en ridicule, qu'il croit devoir s'amuser de son mal bien plutôt que le prendre en considération. La dérision, la dernière au moins dont nous venons de parler, est un péché mortel plus grave encore que l'outrage, car l'outrage prend au moins au sérieux le mal du prochain, tandis que la dérision s'en fait un jeu : elle suppose donc un mépris plus grand et par suite un déshonneur plus sensible. Saint Jean Damascène dit que la rougeur qui suit la raillerie est la crainte du déshonneur : crainte fondée s'il en fût, car il n'est rien peut-être comme la raillerie pour détruire l'estime et la considération dont un homme jouissait [1]. La dérision

[1] Irrisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu ; malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose ; unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur, hoc est quia accipitur ut parvum ; potest autem aliquod malum accipi ut parvum dupliciter ; uno modo secundum se ; alio modo ratione personae ; cum autem aliquis alterius personae malum vel defectum in ludum vel risum ponit, quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus ; cum autem accipitur quasi parvum ratione personae, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere vel irridere, est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem aestimare, ut de ejus malo non sit curandum sed sit quasi pro ludo habendum ; et sic derisio est peccatum mortale, et gravius quam contumelia, quae similiter est in manifesto ; quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum ; et ita videtur esse major contemptus et dehonoratio. II-II. q. 75. a. 2.

est d'autant plus grave que la personne à laquelle elle s'attaque est plus digne d'honneur.

Nulle dérision n'est plus grave que celle qui s'attaque à Dieu, car Dieu étant infiniment parfait ne donne prise à aucune dérision et mérite, au contraire, tous nos hommages. Lorsqu'elle s'adresse à la créature, si parfaite soit-elle, la dérision n'est pas absolument dépourvue de fondement car toute créature étant imparfaite par quelque côté, prête nécessairement le flanc à la dérision ; mais lorsqu'elle s'en prend à Dieu la dérision est toujours dépourvue de tout fondement, et d'autant plus grave que c'est alors le bien par excellence qui est tourné en dérision.

La dérision est peut-être le péché qui est le plus directement opposé à l'honneur de Dieu et qui lui porte la plus grave atteinte. Dans tous les autres péchés, qu'ils soient commis par faiblesse, ou même par malice, l'homme peut encore conserver un certain respect à l'égard de Dieu : il refuse à Dieu l'obéissance, mais il ne méconnaît pas, au moins directement, sa supériorité. Par la dérision, au contraire, l'homme traite Dieu comme un être inférieur, comme un adversaire méprisable, pour lequel on n'a que du dédain.

Ce péché ne s'attaque pas toujours à Dieu directement : la dérision peut s'en prendre aux choses consacrées au culte de Dieu, aux cérémonies sacrées, à l'Ecriture Sainte, etc. Toujours pourtant l'injure rejaillit sur Dieu, car c'est lui qui donne à ces choses leur caractère sacré. Mais la faute est plus ou moins grave selon que l'on se moque de ces choses à cause de leur relation avec Dieu, ou malgré cette relation. Il y a une grande différence entre une moquerie qui s'attaque à l'Ecriture Sainte en tant qu'elle vient de Dieu, et un manque de respect qui nous fait employer les paroles sacrées avec légèreté malgré leur caractère sacré : dans le premier cas on tend directement à blesser l'honneur de Dieu, dans le second ce but n'est pas visé et n'est atteint qu'indirectement et presque involontairement.

La dérision des parents et des supérieurs qui tiennent la place de Dieu est aussi un péché très grave, car il rejaillit jusque sur Dieu de qui ils tiennent leur autorité. Les parents

et les supérieurs peuvent n'être pas exempts de fautes, mais ils n'en restent pas moins les représentants de Dieu, et comme tels dignes de respect et d'honneur. Dieu fait des menaces très sévères contre celui qui raille ses parents : « Celui qui se moque d'un père et qui dédaigne l'obéissance envers une mère, les corbeaux du torrent le perceront, et les petits de l'aigle le dévoreront [1]. »

En dernier lieu vient la dérision des justes qui sont à un degré plus parfait que les pécheurs, les images de Dieu, car ils possèdent sa grâce et participent à sa vie. Comme tels ils auraient droit à un honneur particulier, et c'est donc une injustice plus grande de les tourner en dérision. La raillerie qui s'attaque aux justes et à la vertu a, de plus, ce funeste effet de détourner les hommes de la vertu [2].

Une raillerie délicate peut, il est vrai, n'être pas un péché, mais il reste que la raillerie est une arme très dangereuse, dans le maniement de laquelle il faut se montrer très prudent, car les blessures qu'elle fait sont appréciées d'une toute autre façon par celui qui les reçoit et par celui qui les fait : on peut, parfois, blesser grièvement quelqu'un tout en pensant n'avoir pas dépassé les limites imposées par la charité ou la justice.

L'outrage, comme la dérision, peut s'attaquer à Dieu et aux hommes. Il prend le nom de blasphème quand il s'attaque directement à Dieu, de sacrilège quand il s'attaque directement aux choses saintes et indirectement à Dieu. Ces péchés blessent l'honneur de Dieu : non pas, certes, l'honneur intérieur, qui en Dieu bien plus encore que chez

[1] *Prov.*, 30, 17.

[2] Secundum hoc illusio est grave peccatum, et tanto gravius, quanto major reverentia debetur personae, quae illuditur ; unde gravissimum est irridere Deum, et ea quae Dei sunt ; deinde secundum locum tenet irrisio parentum unde dicitur. *Prov.*, 30, 17 : Oculum qui subsannat patrem, et despicit partum matris suae, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilae ; deinde justorum derisio gravis est ; quia honor est virtutis praemium, et contra hoc dicitur Job., 12 : Deridetur justi simplicitas ; quae quidem derisio valde nociva est ; quia per hoc homines a bene agendo impediuntur. II-II. q. 75. a. 2.

l'homme, est au-dessus de toute atteinte ; que les hommes lui rendent ou non leurs hommages, qu'ils l'adorent ou le blasphèment, l'honneur intérieur de Dieu n'en est ni augmenté, ni diminué. Mais l'homme peut s'attaquer à la gloire accidentelle de Dieu, à son honneur extérieur, c'est-à-dire à celui qui lui revient de la part des créatures, et dont les créatures intellectuelles et raisonnables peuvent le priver.

Le blasphème peut se commettre par des paroles et par des actes. Il consiste ou à attribuer à Dieu des attributs qui ne lui conviennent pas, ou à nier ceux qu'il possède [1]. C'est donc pécher contre l'honneur dû à Dieu de nier sa justice, sa bonté ou sa miséricorde, ou de lui refuser les hommages extérieurs, les actes d'adoration, et de nier par le fait même son souverain domaine. On peut aussi, sur ce point, pécher par excès, non pas que l'on puisse jamais rendre à Dieu des hommages trop grands, mais on peut lui rendre des hommages qui nieraient implicitement quelqu'un de ses attributs : c'est en quoi consiste la superstition.

Le sacrilège ne s'attaque pas directement à Dieu, mais aux personnes ou aux choses qui lui sont consacrées. Ces personnes et ces choses, par suite de leur consécration, revêtent un caractère divin et celui qui les profane de quelque façon que ce soit, blesse autant qu'il est possible l'infinie majesté de Dieu [2].

[1] Nomen blasphemiae importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et praecipue divinae : Deus autem, ut Dionys. dicit I, cap. de Div. nom. est ipsa essentia verae bonitatis ; unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius ; et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectae bonitatis quae est ejus essentia ; quicumque ergo vel negat aliquid de Deo, quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. II-II. q. 13. a. 1.

[2] Sacrum aliquid dicitur ex eo, quod ad divinum cultum ordinatur : sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni ; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum ; et sic ei quaedam reverentia debetur, quae refertur in Deum ; et ideo omne illud, quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet et habet sacrilegii rationem. II-II. q. 99. a. 1.

La gravité du sacrilège varie avec la sainteté de la chose sacrée que l'on profane. Le sacrilège personnel est plus grave que celui qui s'attaque aux lieux saints, car la sainteté du lieu est subordonnée à la sainteté de la personne. Le sacrilège est aussi plus ou moins grave selon la personne ou le lieu sacré que l'on profane : l'outrage fait au pape ou à un évêque est plus grave que celui qui s'attaque à un prêtre ou à un clerc ; la profanation d'une église consacrée est plus grave que celle d'une chapelle bénite. Il en va de même dans les choses sacrées : le sacrilège réel le plus grave est celui qui profane les Sacrements qui doivent servir à la sanctification de l'homme, et surtout le Sacrement de l'Eucharistie qui contient le corps et le sang du Sauveur ; la profanation de ce Sacrement est le plus grave des sacrilèges ; viennent ensuite les vases consacrés servant à l'administration des Sacrements, les images sacrées et les reliques des Saints ; enfin, tout ce qui sert à la célébration des cérémonies sacrées, à l'ornementation des églises et à l'entretien des ministres du culte. Celui qui pèche contre l'une quelconque de ces choses se rend coupable de sacrilège [1].

[1] Peccatum sacrilegii in hoc consistit, quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram : debetur autem reverentia rei sacrae ratione sanctitatis ; et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur : tanto enim sacrilegium est gravius, quanto res sacra in quam peccatur, majorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, idest divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris : sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet ; et ideo gravius peccatum est sacrilegium, quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum : sunt tamen in utraque peccati specie diversi gradus, secundum differentiam personarum, et locorum sacrorum : similiter etiam et tertia species sacrilegii, quae circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam rerum sacrarum ; inter quas summum locum obtinent ipsa Sacramenta, quibus homo sanctificatur ; quorum praecipuum est Eucharistiae sacramentum quod continet ipsum Christum ; et ideo sacrilegium, quod contra hoc sacramentum committitur gravissimum est inter omnia ; post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad

L'honneur d'un groupe peut être blessé comme l'honneur d'un individu : on peut outrager une famille, une société, une nation. On ne peut outrager directement une nation tout entière, mais il suffit, pour que l'outrage soit ressenti par toute la nation, qu'il ait été infligé à l'un de ses représentants officiels, à un ambassadeur, par exemple, ou à l'un de ses premiers magistrats : la violation des ambassadeurs a toujours été regardée comme un *casus belli*. Il en est de même de toute injure qui blesse la personnalité idéale de la nation, comme les outrages au drapeau, la violation du territoire, l'injuste traitement des nationaux, etc.

On s'est posé, relativement à l'honneur et à la lésion de l'honneur, quelques questions qui trouvent ici leur place.

On s'est demandé parfois si l'honneur d'un mort peut être blessé ? D'aucuns pensent que non. « L'individu, disent-ils, n'existe plus ; dans le tombeau il n'y a que des os [1]. » C'est là une conception évidemment matérialiste ; mais pour qui admet la survivance de l'âme et la vie future, il est clair qu'un mort a droit à son honneur, car sa personnalité subsiste, et n'a perdu aucun de ses droits. Il est vrai que l'honneur n'a plus, après la mort, la portée qu'il avait pendant la vie, mais il n'en reste pas moins qu'un mort a droit à ce que sa mémoire soit respectée, à ce que ses mérites et sa vertu soient reconnus après sa mort comme pendant sa vie.

De plus, l'honneur du défunt doit être respecté à cause de ses parents et alliés, car l'outrage qu'on lui infligerait ne manquerait pas de les atteindre aussi ; il existe, en effet, une solidarité qui fait participer les membres d'une même

Sacramentorum susceptionem, et ipsae imagines sacrae, et reliquiae sanctorum : deinde ea quae pertinent ad ornatum Ecclesiae et ministrorum ; deinde ea quae sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. II-II. q. 99. a. 3.

[1] Der Tote kann nun einmal nicht beleidigt werden : er ist nicht mehr, im Grabe liegen Gebeine. ECKSTEIN. *Die Ehre in Phil. und Recht*, p. 113.

famille à la gloire ou au déshonneur de chaque membre [1]. Les historiens peuvent se permettre une plus grande liberté en raison de la fin que poursuit l'histoire et qui ne peut être atteinte que par l'exposé complet des événements, ainsi que des vertus et des fautes de chacun. Toujours pourtant, surtout en écrivant l'histoire des temps récents, ils doivent éviter de blesser les droits des parents du défunt, et éviter également le scandale que pourrait produire la manifestation de certains faits [2].

Il est une autre question relative à l'honneur, qui déjà aux temps anciens donnait sujet à discussion puisqu'on voit saint Augustin la traiter dans la *Cité de Dieu*. C'est la question de savoir si l'honneur féminin, entendu au sens de l'intégrité corporelle, peut être blessé par un outrage brutal infligé à une personne.

La virginité, pour saint Thomas, c'est la résolution, corroborée par un vœu, de s'abstenir à jamais, pour Dieu, de toute délectation charnelle.

L'objet matériel de cette vertu consiste à s'abstenir de toute délectation charnelle ; l'objet formel consiste à s'en abstenir pour Dieu, par suite d'une promesse corroborée par un vœu.

L'intégrité corporelle ne forme pas même l'élément matériel de la virginité ou de la chasteté, elle ne s'y rapporte qu'accidentellement, et c'est donc à tort qu'on a voulu faire une distinction entre la virginité chez l'homme et chez la femme ; la virginité, chez la femme comme chez l'homme consiste avant tout dans la disposition de la volonté et elle ne peut être violée formellement sans le consentement de cette même volonté. L'intégrité formelle subsiste malgré

[1] Aber diejenigen, die bei seinen (des Gestorbenen) Lebzeiten durch enge, z. B. die der Familie an ihm geknüpft waren, deren Wirksamkeit durch den Tod ihnen nicht zu erlöschen, vielmehr ihn zu überdauern scheint, sie werden durch jede Handlung, welche des Lebenden Ehrgefühl erregt hätte, selbst verletzt. ECKSTEIN. *Die Ehre in Phil. und Recht*, p. 113.

[2] NOLDIN. *Summa Theologiae moralis*. Vol. II, nº 642.

la violation matérielle, comme elle peut être détruite par un acte purement intérieur [1].

Si donc la violation de la virginité est volontaire, elle nuit également à l'honneur de l'homme et à celui de la femme ; si elle est involontaire et purement matérielle, la virginité ni l'honneur n'en sont aucunement blessés, non plus que si la corruption s'attaquait à notre main ou à notre pied [2]. Au contraire la virginité violée sans le consentement du sujet, n'en devient que plus brillante [3]. Aussi est-il toujours interdit à une vierge de se donner la mort à cause d'un outrage qu'on lui aurait infligé, car si elle n'a pas consenti, sa virginité n'est pas atteinte, et si elle a consenti elle ne peut réparer cette faute en se donnant elle-même la mort [4].

L'Espagne eut pendant un temps assez long une conception fort singulière de l'honneur féminin, conception qui étonne d'autant plus qu'on s'attendait moins à la rencontrer chez un peuple aux convictions religieuses aussi fortement enracinées [5]. On y regardait comme déshonorée non seulement la femme outragée, mais aussi son époux, ses parents et ses proches, qui tous étaient tenus de laver dans le sang de l'offenseur l'affront infligé à leur famille. Cette manière de voir est assez commune. Mais voici qui est plus étrange : si l'on ne pouvait atteindre l'offenseur, ou parce qu'il était trop haut placé, lorsque le roi, par exemple, s'était rendu coupable d'une séduction, ou bien quand le coupable se soustrayait à la vengeance, c'était alors la personne outragée que l'on sacrifiait à la sombre et austère divinité de l'honneur. Les grands auteurs dramatiques espagnols, Calderon, Lope de Vega, Alarcon, montrent dans leurs pièces une foule de

[1] II-II. q. 152. a. 1.

[2] II-II. q. 152. a. 1 ad 3.

[3] Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam. In officio S. Luciae.

[4] AUGUST. *De Civitate Dei*. Lib. I, cap. XVI-XIX. MIGNE XLI, col. 30 sq.

[5] MARCEL DIEULAFOY. *Les origines orientales du drame espagnol. L'amour, la jalousie, l'honneur, le point d'honneur*. « Correspondant », 10 juin 1906, page 880-909.

héros qui furent ainsi les « médecins de leur honneur » en immolant leur épouse ou leur fille pour des crimes dont elles n'étaient que les victimes, quelquefois même sur un simple soupçon, ou par la seule crainte de l'outrage auquel on les croyait exposées [1]. Il ne faudrait pas ajouter une foi trop aveugle à ces données des dramaturges, et il convient de faire la part de l'exagération qui ne manque pas de se rencontrer dans ces sortes d'œuvres littéraires. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'elles sont la représentation d'un état d'esprit, représentation que l'on peut croire d'autant plus fidèle que plusieurs de ces pièces reposent sur une donnée historique.

D'où a pu venir à l'Espagne cette étrange conception de l'honneur. « L'Espagne, pieuse, croyante, catholique, ne saurait revendiquer l'invention de ces raffinements sanguinaires de l'honneur que condamne sa foi et que ses lois matrimoniales rendaient inutiles. Mais elle se laissa séduire par la première nation qui l'initia au faste et à l'élégance en même temps qu'elle lui enseignait les arts, les industries, la philosophie et les sciences importées d'Orient. Elle subit un ascendant irrésistible et, en dépit de la différence des milieux, en dépit des haines nationales et religieuses, elle se modela sur la haute société musulmane, elle l'imita jusque dans ses erreurs. De ce nombre, furent les mœurs qu'avaient engendrées la pratique de la polygamie... Bien que n'aimant pas,

[1] L'honneur espagnol ne se satisfait pas seulement avec le sang des coupables. Il est plus exigeant. Une vaine apparence, un bruit en l'air, une parole mal comprise, un mot mal rapporté le rendent ombrageux, et comme il ne connaît ni enquête, ni excuses, ni vérité, ni mensonge, ni vertu, ni vice, que le soupçon équivaut à la preuve et que la calomnie l'emporte sur l'évidence, une conduite impeccable, l'innocence avérée, la pureté d'action et de pensée ne sauvent pas la femme quand elle est marquée pour la mort. Dans le *Médecin de son honneur*, de Calderon : « Sire, répond Gutierre au roi Pierre le Cruel qui s'efforce de lui montrer l'inanité de sa jalousie,... j'ai une femme si honnête, si chaste et si sûre qu'elle laisse bien loin derrière elle la Romaine Lucrèce, et Porcia et Tomiris. » Le souverain insiste auprès de Gutierre, ne comprenant plus, après cette explication, la cause de son trouble. « Les hommes comme moi ne voient pas, réplique celui-ci, il leur suffit d'imaginer, de soupçonner, de prévoir, de deviner, de craindre. » *Correspondant*, art. cité, p. 886-7.

bien que ne s'occupant même pas des sentiments de ses compagnes, il (le musulman) les oblige à une fidélité absolue parce que, faute de maintenir une discipline rigoureuse, le harem deviendrait un foyer de désordre. On conçoit donc que l'homme règne par la terreur et l'arbitraire et s'attribue sur les femmes de sa famille une juridiction occulte, sans contrôle ni appel.

« Ces coutumes, invétérées chez les musulmans de toutes les époques et de toutes les sectes furent transportées par eux en Espagne sans rien perdre de leur rigueur. Les mœurs s'adoucirent avec la richesse, s'amollirent même dans le luxe, mais l'honneur s'exalta [1]. »

Après ces considérations sur les lésions injustes de l'honneur il nous reste à jeter un coup d'œil sur la lésion légale de l'honneur, c'est-à-dire sur l'infamie que les lois soit civiles, soit ecclésiastiques, infligent à certains délits.

Tandis que l'espoir de croître dans l'estime des hommes et de s'attirer plus d'honneur peut devenir un stimulant à la pratique de la vertu, la privation de l'honneur est une peine destinée à punir ceux qui ont manqué à leur devoir. Ces peines, qui prennent le nom de peines infamantes (Ehrenstrafen) sont-elles légitimes et sont-elles efficaces ?

Les peines infamantes ne sont pas d'institution récente. Les Romains en connaissaient déjà de quatre sortes : la marque au fer chaud, la *damnatio memoriae* jointe à la peine de mort pour les crimes de lèse-majesté, l'infamie directe ou indirecte et la réprimande par le juge dont il n'est pourtant fait mention qu'en un seul endroit (lex 3, § 1, D. I, 15) [2].

L'ancien droit allemand admettait également la marque au fer rouge, mais plutôt comme un signe destiné à faire reconnaître le criminel que comme une peine. Les peines infamantes ordinaires étaient l'excuse, la rétractation, la réprimande juridique, le pilori, et toutes les peines appliquées par le bourreau, enfin la condamnation à la perte complète de l'honneur ou la privation de tous les droits honorifiques.

[1] Marcel Dieulafoy. *Correspondant*, art. cité, p. 898 et 881.

[2] Rethwisch. *Ueber den Werth der Ehrenstrafen*, pp. 6-7.

De toutes ces peines infamantes, la seule privation des droits civiques est encore en usage aujourd'hui. Cette peine entraîne l'incapacité d'occuper les charges officielles, de servir dans l'armée, la perte des dignités, ordres et titres honorifiques, l'incapacité d'élire ou d'être élu, de déposer comme témoin, de remplir les fonctions de tuteur ou de curateur.

Les peines infamantes sont illégitimes, a-t-on dit, [1] car elles s'attaquent à l'honneur humain ; or cet honneur, il n'est pas au pouvoir du législateur de le diminuer car chacun y a droit dans la même mesure, et il ne peut perdre ce droit, quoi qu'il fasse.

L'honneur humain repose essentiellement sur la capacité commune à tous les hommes, de concourir au bien commun. Chaque fois donc qu'un législateur ou un juge refuse de reconnaître à un individu cette capacité, il le blesse dans son honneur humain.

Pour nous, conformément à nos principes, nous regardons les peines infamantes comme parfaitement justifiées. L'honneur humain consiste selon nous, dans la participation à la nature humaine, dans la possession de l'intelligence et de la volonté. Or le juge, par l'application des peines infamantes, ne dénie aucunement au coupable sa qualité d'homme, ni la possession des facultés sur lesquelles repose son honneur humain : il lui enlève, il est vrai, certains titres, il lui ferme l'entrée à certaines charges ; mais on ne peut conclure de là qu'il regarde le condamné comme incapable d'arriver jamais à la vertu ou de concourir au bien de la communauté. Les charges et les privilèges dont le coupable est dépouillé par le fait de sa condamnation, ce sont des charges et des privilèges que l'Etat accorde à qui s'est distingué par ses mérites et par l'accomplissement intégral de ses devoirs de citoyen. Il est donc très légitime de refuser ces marques à quiconque, par sa conduite, s'en est rendu indigne [2]. N'est-il pas bien

[1] Rethwisch. *Ueber den Werth der Ehrenstrafen*, p. 27. Nous nous sommes rapportés à cette étude pour l'exposé de cette question.

[2] Die Ehrenstrafe macht nicht ehrlos, sondern den ehrlos schon gewordenen rechtlos. Binding. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 11.

raisonnable, par exemple, d'interdire les fonctions de tuteur ou de curateur à celui qui a dissipé sa fortune, et de n'admettre pas à déposer en justice celui qui s'est rendu coupable de parjure ? Cela n'empêche aucunement de lui reconnaître la capacité inhérente à tout homme de tendre à la vertu et de travailler au bien commun. Tout citoyen, même privé des fonctions honorifiques et de ses droits civiques, peut et doit travailler au bien commun, par l'accomplissement fidèle de ses devoirs ordinaires de citoyen.

Réfutés sur ce terrain, les adversaires des peines infamantes changent de tactique. « Nous n'hésitons pas à affirmer, disent-ils, que nous regarderions les peines infamantes comme applicables, si les avantages qui en résultent pour l'Etat dépassaient la somme d'injustice qui est faite à une foule de personnes par la blessure de leur sentiment de l'honneur et de leur honneur humain [1]. »

Mais les peines infamantes produisent toujours ou trop ou trop peu d'effet. Leur effet est nul chez la classe nombreuse de ceux qui manquent de tout sentiment d'honneur, soit qu'ils ne reconnaissent pas les obligations correspondant à leur honneur humain, soit que, les reconnaissant, ils ne regardent pas leur accomplissement comme une nécessité. A l'égard de tous ces individus, le législateur qui décrète des peines infamantes ressemble à un tireur qui met en joue quelqu'un sans l'atteindre.

Chez ceux au contraire qui sont sensibles à ces peines, elles produisent un effet excessif et souvent désastreux. L'individu, accoutumé à recourir à l'Etat pour demander réparation des blessures infligées à son honneur sent que, dans le cas présent, il est sans défense, puisque l'Etat qui tend en général à réprimer les outrages, se fait lui-même outrageur dans l'application des peines infamantes. Or

[1] Wir nehmen nicht Anstand zu behaupten, daß wir die Ehrenstrafen für angemessen erachten würden, wenn sich ergeben sollte, daß die Vorteile, die aus den Ehrenstrafen für den Staat resultiren, grösser sind als die Summe von Unrecht die einer Reihe von Personen durch Verletzung ihres Ehrgefühls und ihrer Menschenehre zugefügt wird. RETHWISCH, *op. cit.*, p. 22.

l'Etat lui-même n'a pas le droit d'outrager les citoyens, et ce droit fût-il en sa possession, il resterait vrai que l'application en est toujours peu avantageuse pour l'Etat.

Privé pendant de longues années de l'exercice de ses droits civiques, le citoyen dont le sentiment de l'honneur n'est pas très développé, finira par oublier complètement que ces droits sont des droits honorifiques, et il n'en fera plus usage, lorsqu'il aura achevé de purger sa peine.

Cet effet est encore relativement peu dangereux pour le bien de l'Etat. Mais les individus sensibles au point d'honneur, blessés d'une façon irréparable, conçoivent facilement contre l'Etat une haine qu'ils cherchent à satisfaire par tous les moyens, même en travaillant directement à la ruine de la société au ban de laquelle ils ont été mis.

Telles sont les objections que l'on fait valoir pour prouver que les peines infamantes n'atteignent pas le but qu'elles se proposent, et qu'elles ne sont pas proportionnées aux crimes à punir. Les peines pécuniaires et la peine de la réclusion, seraient, pense-t-on, beaucoup plus justes, parce qu'elles produisent une douleur à peu près égale dans les différents individus. Mais ceci peut être nié comme on l'affirme, car outre que toutes ces peines contiennent quelque chose d'infamant, il est certain que l'effet de la peine de réclusion est tout autre chez les différents individus : l'un ne sera pas trop fâché d'être nourri aux frais du gouvernement pendant la saison rigoureuse, tandis qu'un autre éprouvera une honte mortelle à être condamné à la réclusion fût-ce même pour un seul jour. Il en est de même des peines pécuniaires : une somme de 500 francs, par exemple, ne sera pour l'un qu'une bagatelle, tandis qu'elle peut mettre un pauvre homme pour des semaines et des mois dans la nécessité.

Le juge doit tenir compte, autant que possible, de ces circonstances : mais quant à vouloir proportionner exactement la peine à la faute, et causer dans deux individus différents exactement la même douleur pour la même faute, il n'y arrivera jamais quelque soin qu'il puisse prendre et quel que soit le genre de peine qu'il applique.

Nous n'admettons pas non plus que l'Etat outrage le

citoyen en lui infligeant des peines infamantes : l'Etat ne fait que refuser à un citoyen des hommages dont il n'est pas digne, mais ce procédé n'est que la stricte justice bien loin de constituer un outrage. Et pourquoi les peines infamantes pousseraient-elles, plutôt que les peines pécuniaires ou que la peine de la réclusion, les coupables à se révolter contre l'Etat et à chercher vengeance ? L'Etat aussi, en temps ordinaire, protège la liberté et la fortune des individus, et cependant il attaque l'une ou l'autre par l'amende ou par la prison. Il est clair que l'Etat ne peut punir les coupables sans les blesser en quelque façon, mais la faute en est à eux et non point à l'Etat qui sévit.

Les peines infamantes ne détruisent, pas plus que la peine de réclusion, le sentiment de l'honneur, et l'on pourrait affirmer que loin de faire perdre l'estime pour les droits civiques, elles apprennent au contraire à les apprécier [1]. Celui qui pendant de longues années a été privé de tous ses droits les appréciera davantage ensuite, comme celui qui a été privé longtemps de sa liberté en jouit plus qu'un autre lorsqu'elle lui est enfin rendue.

Une dernière raison qu'on fait valoir contre les peines infamantes, c'est qu'elles ne punissent pas, car elles exemptent de certains devoirs bien plus qu'elles ne privent de certains droits. Mais alors on peut se demander d'où vient qu'elles exaspèrent, comme on le prétend, ceux qui en sont atteints. C'est que, s'il est vrai que l'on regarde assez souvent ces droits comme des charges, on n'aime pourtant pas à en être dépouillé par sentence juridique. Autre chose est de

[1] C'est du reste ce que l'auteur du travail auquel nous nous rapportons reconnaît lui-même, non toutefois sans se contredire assez grossièrement. Après avoir dit, p. 24, que la privation des droits civiques finit par amener le mépris de ces droits, il ajoute, p. 27, que les peines infamantes répondent mieux en certains cas, au but que la loi se propose, de corriger le coupable « z. B. da, wo jemand sich vor dem Verluste seiner Freiheit an den politischen Wahlen niemals betheiligt hat, und nun.. nach Beendigung der Zeit des Verlustes der bürgerlichen Ehrenrechte, seine politischen Rechte zu schätzen gelernt hat. RETHWISCH. *Ueber den Werth der Ehrenstrafen.*

s'en débarrasser soi-même à cause des inconvénients qu'ils entraînent, et autre chose d'en être privé par une condamnation officielle : on voudrait avoir le droit, mais non l'obligation d'accepter ces charges, et quand on nous exempte de l'obligation en nous dépouillant du droit, au lieu d'une satisfaction, c'est une douleur que nous éprouvons.

On ne peut nier que les peines infamantes n'aient parfois de funestes effets sur certains individus qui, privés de leurs droits civiques, au lieu de chercher à les reconquérir par une conduite exemplaire, ne sont plus retenus par aucun frein et se jettent à corps perdu dans le vice. Mais cela n'autorise pas à les condamner en principe. Les mêmes conséquences peuvent découler de la peine de la réclusion. Schiller, dans un de ses récits [1], montre les effets funestes de la réclusion sur certaines natures. C'est l'histoire d'un jeune homme condamné à diverses reprises pour braconnage. Après avoir purgé sa peine, il se présente dans les lieux où il a vécu, décidé à mener une vie plus régulière ; mais nul ne veut avoir de relation avec lui, et de désespoir, il se jette dans le mal avec fureur. « Tout le monde me fuyait comme un pestiféré, mais j'avais enfin perdu toute honte. Auparavant je fuyais le regard des hommes parce que leur mépris m'était intolérable ; maintenant je me montrais et je me faisais un plaisir d'effaroucher mes semblables. Je me trouvais bien car je n'avais plus rien à perdre et par conséquent plus rien à surveiller. Je n'avais plus besoin d'aucune bonne qualité, car on ne m'en supposait plus aucune. La dernière solution qui me restait, c'était d'apprendre à me passer de l'honneur, puisqu'aussi bien je ne pouvais plus prétendre à aucun honneur. Je voulais faire le mal, je voulais mériter mon sort. Les lois, pensais-je, sont des bienfaits pour l'humanité ; je pris donc la résolution de les violer. Autrefois, j'avais péché par nécessité ou par légèreté, maintenant je faisais le mal par mon libre choix et pour le plaisir que j'y trouvais. »

Telles peuvent être les fâcheuses conséquences des peines

[1] Schiller. *Der Verbrecher aus verlorener Ehre.*

infamantes comme de la réclusion. Mais comme les peines ont pour but non seulement de corriger le coupable, mais aussi de le punir et d'empêcher que son exemple ne soit suivi par d'autres, ces peines restent justifiées malgré les inconvénients qui en découlent. Du reste, ce n'est que par accident que les châtiments infligés par la loi produisent des effets aussi funestes, et la première cause de l'infamie et du déshonneur c'est la faute et non point la punition. Ce qui amène certains individus à se jeter dans le mal après avoir subi leur peine, c'est assez souvent, comme dans le cas cité par Schiller, ce préjugé trop commun chez les hommes, qui les empêche, après certaines fautes, de croire à la possibilité d'un retour sincère. Mais cet effet ne saurait être mis sur le compte des peines infamantes qui, appliquées avec une sage discrétion, sont certainement raisonnables et légitimes.

Ce que nous avons dit des peines infamantes civiles peut s'appliquer également à l'infamie encore en usage dans le droit ecclésiastique. Elle rend ceux qui en sont atteints inaptes à recevoir les Ordres ou à exercer les Ordres reçus et impropres à obtenir les dignités, c'est-à-dire les bénéfices ecclésiastiques et les charges publiques.

On distingue dans le droit ecclésiastique l'infamie de droit quand la loi déclare quelqu'un infâme, et l'infamie de fait qui provient d'un crime énorme, capable de nuire grandement à la réputation de celui qui s'en rend coupable, bien que la loi n'y attache pas expressément la note d'infamie. L'infamie de droit est immédiate quand elle est encourue par la seule perpétration de certains crimes déterminés par la loi ; elle est médiate, quand elle n'est encourue qu'après la sentence du juge [1].

Cette peine n'atteint que les crimes publics et elle a été établie légitimement par l'Eglise qui a le droit d'exiger de ceux qui aspirent aux saints Ordres certaines qualités déterminées et, entre autres, une réputation à l'abri des attaques.

[1] Aichner. *Compendium juris ecclesiastici*, 9me éd., p. 216-17.

CHAPITRE VI

De la réparation de l'honneur

—

La justice commutative exige que tout dommage causé volontairement soit réparé dans la mesure du possible. Cette réparation, elle l'exige plus impérieusement encore quand il s'agit des atteintes à l'honneur, qui est le plus précieux des biens extérieurs.

Nous savons que tout honneur peut être lésé, sinon intrinsèquement, du moins extérieurement par l'outrage et la calomnie. Tout honneur, par suite, peut avoir besoin de réparation, de restitution.

On ne peut, semble-t-il, parler de restitution de l'honneur, car ce mot suppose l'identité entre la chose enlevée et la chose restituée. Et en effet, au premier sens du mot on n'emploie le terme de restitution qu'en parlant des choses extérieures qui peuvent passer de l'un à l'autre sans changer de substance. De là, le mot de restitution s'applique, par dérivation aux choses qui subsistent, non pas dans leur substance, mais dans leur effet ; cet effet peut être corporel, comme la lésion provenant de coups, ou exister simplement dans l'idée des hommes, comme l'infamie ou le déshonneur qui suit une parole injurieuse [1].

[1] Nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem ; et ideo, secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere praecipue in rebus exterioribus, quae manentes eaedem, et secundum substantiam et secundum jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire : sed...

La restitution n'est pas toujours adéquate, mais il faut et il suffit qu'elle soit faite dans la mesure du possible. On ne peut faire qu'un outrage infligé n'ait pas eu lieu, mais on peut supprimer ou au moins diminuer son effet, en compensant, par un respect plus grand, la perte que l'outragé avait subie dans son honneur [1].

L'honneur de Dieu ne peut en aucune façon être blessé intrinsèquement, mais sa gloire accidentelle et son honneur extérieur sont blessés par tous les péchés, car tout péché contient une négation implicite de l'un ou l'autre des attributs de Dieu.

De tous les outrages infligés par l'homme à Dieu, le plus grave, parce qu'il était commis avec plus de connaissance et qu'il devait avoir les plus funestes conséquences, ce fut le péché d'Adam. Or l'homme, qui peut léser l'honneur de Dieu, peut-il aussi le réparer ? Il est évident que non, au moins d'une façon suffisante [2]. L'outrage qui atteint Dieu est d'une gravité infinie en raison de la personne à laquelle il s'adresse, et la réparation que l'homme peut offrir ne sera jamais qu'une réparation finie, car sa valeur se prend en fonction de celui qui l'offre. Abandonné à lui-même, l'homme n'aurait jamais pu se libérer de la dette qui pesait sur lui,

nomen restitutionis derivatur ad haec quae licet realiter non maneant, tamen manent in effectu ; vel corporali, puta cum ex percussione laeditur corpus : vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore. II-II. q. 62. a. 1 ad 2.

[1] In quibus non potest recompensari aequivalens, sufficit quod ibi recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus, qui sunt ad Deum et ad parentes ; et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquod aequale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est. — Actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit : potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personae in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiae. II.-II. q. 62. a. 2 ad 1 et 3.

[2] Cum aliquis injuriose laedit alterius personam majorem, major est actio, quam passio ejusdem speciei, quam ipse pateretur ; et ideo ille qui percutit principem non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. II-II. q. 61. a. 4.

il n'eût jamais pu rendre à Dieu la satisfaction que réclamait son honneur outragé.

Dieu pourtant aurait pu se tenir pour satisfait de la réparation, bien insuffisante en elle-même, que l'homme pouvait lui offrir, et suppléer par sa miséricorde à ce qui manquait à la rançon du coupable. Dieu aurait pu pardonner en se contentant du repentir de ceux qui l'avaient offensé ; comme il était le Maître suprême, il n'eût fait d'injure à personne. Il eût pu également charger un homme de satisfaire pour ses semblables ; la réparation, dans toutes ces hypothèses, n'eût pas été adéquate, mais Dieu n'est pas tenu d'exiger tout ce à quoi il a droit en rigueur de justice.

Mais nous savons que Dieu, dans sa sagesse, a trouvé le moyen d'exiger le payement intégral d'une dette que l'homme était incapable de solder. En même temps que le châtiment de la faute Dieu promulgua la promesse, et il indiqua au premier coupable la manière dont il s'y prendrait pour obtenir réparation. Il décréta que la deuxième Personne de la très Sainte Trinité prendrait la nature humaine et se l'unirait hypostatiquement, afin que cet Homme-Dieu pût satisfaire pleinement pour ses frères coupables.

La raison qui a déterminé l'Incarnation de la deuxième Personne de la Sainte Trinité plutôt que celle du Père ou du Saint-Esprit, ne nous a pas été révélée, mais saint Thomas nous l'expose en un magnifique argument de convenance.

Le Verbe, dit-il, avait servi d'exemplaire à toute la création, et surtout à l'homme qui portait en lui d'une façon particulière l'image et la ressemblance de Dieu, dont le Verbe était seul la parfaite image. Mais cette image avait été, sinon détruite, du moins en partie effacée par le péché du premier homme. Or, l'artiste dont l'œuvre a été détruite ou détériorée, la répare ou la refait selon l'exemplaire qui lui avait servi à l'exécuter d'abord et qui subsiste intact dans son intelligence. Il convenait donc que la création tout entière et la créature raisonnable en tout premier lieu, fussent ramenées dans l'ordre primitif par l'Incarnation du Verbe éternel [1].

[1] Verbum artificis, id est conceptus ejus, est similitudo exem-

Ainsi fut réparé l'outrage infligé à Dieu par le premier homme, et la réparation infinie offerte par le Christ devait suffire à effacer également les offenses de tous ceux qui descendraient d'Adam par voie de génération. Il n'y avait que le sang d'un Dieu qui pût laver l'offense faite à Dieu, mais dans ce sang pouvaient se laver tous les péchés du monde : il suffisait que l'homme vînt puiser au trésor où étaient contenus les mérites infinis de Jésus-Christ. Mais il ne peut le faire qu'en s'humiliant, en demandant pardon, et en faisant ce qui est possible pour réparer l'offense, car malgré la satisfaction qui a été offerte pour lui, l'homme ne peut réparer les outrages passés, aussi longtemps qu'il est dans la disposition d'en commettre de nouveaux.

La même obligation que nous avons envers Dieu de réparer son honneur quand nous l'avons lésé, existe aussi envers nos semblables.

Tandis que Dieu ne peut en aucune façon blesser son honneur, puisqu'il est la sainteté indéfectible, nous pouvons, nous, blesser et même détruire par une conduite indigne, notre honneur acquis. Et comme seuls nous pouvons léser notre honneur intérieur, seuls aussi nous pouvons le réparer.

Quand on a perdu son honneur par sa propre faute, c'est un devoir de l'acquérir de nouveau. La manière de le réparer doit répondre à la faute par laquelle on l'a perdu. Quand notre honneur a été tout à fait détruit, il n'est pas facile de le rétablir dans son éclat primitif ; le fondement pourtant, et la racine de l'honneur demeurent en nous, et toujours, nous pouvons recommencer à construire sur ce fondement, et toujours cette racine peut pousser de nouveaux jets. Jamais, en effet, n'est détruite en l'homme la capacité de

plaris eorum, quae ab artifice fiunt ; unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae ; et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter ; ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam, et immobilem perfectionem : nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. III. q. 3. a. 8.

pratiquer la vertu, aussi longtemps que la mort n'a pas mis fin à son activité en le fixant dans le bien ou dans le mal ; jamais n'est effacé en nous le caractère du Baptême, qui est le fondement de notre honneur chrétien. En tout cas, l'obligation de réparer notre honneur subsiste, et elle devient plus pressante encore lorsque notre personnalité n'est pas seule en jeu, mais qu'il s'agit de l'honneur d'une famille ou d'une société tout entière. L'amour du prochain se joint alors à l'amour de nous-mêmes pour nous pousser à la réparation de notre honneur.

Si la perte ou la diminution de notre honneur provient de notre négligence dans l'accomplissement du devoir ou d'une faute positive légère, nous le réparerons par un soin et une application plus grande dans l'exercice de nos devoirs d'état. Quand on a perdu son honneur par suite de fautes graves, un changement de vie et une sincère pénitence s'imposent comme un devoir strict et comme le seul moyen de réparer à la fois ses fautes et son honneur blessé [1].

Il est possible qu'aux yeux des hommes notre honneur ne soit pas sitôt réparé : il est même certaines fautes, par exemple, le manquement à la parole donnée, qui impriment aux yeux du monde une tache indélébile sur celui qui les commet [2]. C'est que ces fautes supposent chez celui qui s'en rend coupable ou bien une volonté profondément pervertie, ou bien une grande bassesse de caractère et le monde ne croit pas facilement que l'on puisse, de là, s'élever à la pratique de la vertu. Dieu est sur ce point moins rigoureux que les hommes, et dès que nous nous tournons vers lui avec un cœur contrit et humilié, il nous rétablit sans tarder dans notre dignité première. Nous voyons, dans la parabole de l'enfant prodigue comment Dieu reçoit le pécheur qui revient à lui, tandis que le monde, que représente le fils aîné, s'étonne d'un pardon si prompt et si généreux.

Les hommes ne peuvent raisonnablement refuser l'hon-

[1] Koch. *Lehrbuch der Moraltheologie*, p. 284.

[2] Henri Lautard. *L'Honneur*. Revue hebdomadaire, 20me année, n° 34, p. 518.

neur à celui qui revient sincèrement de ses égarements. Mais comme certaines fautes témoignent d'une malice invétérée et que les hommes ne peuvent lire au fond des cœurs, ils sont excusables de refuser les marques d'honneur à celui qui s'est converti, jusqu'à ce qu'une persévérance assez longue ne leur permette plus de douter de sa vertu [1].

L'homme est tenu à réparer non seulement son honneur personnel, mais aussi l'honneur du prochain injustement lésé, et cela d'autant plus que la lésion de l'honneur entrave sérieusement l'action d'un individu sur ceux de son entourage.

La réparation peut être privée ou officielle ; la réparation privée se fait d'individu à individu, c'est celle que l'offenseur offre de plein gré à l'offensé ; la réparation officielle est faite par le juge ou sur son injonction, après examen de la cause.

La réparation privée de l'honneur diffère suivant la manière dont l'honneur a été blessé.

Quand on a blessé l'honneur d'un homme en lui imputant des crimes qu'il n'a pas commis, il faut réparer son honneur par la rétractation. Il est possible, il est même certain que l'offenseur nuira ainsi à son propre honneur, mais il ne doit s'en prendre qu'à lui-même, car il est seul cause du dommage qu'il doit s'infliger. La rétractation doit se faire devant les personnes qui ont entendu la calomnie, et même devant celles qui l'ont entendu répéter, dans le champ où le calomniateur a pu prévoir que sa calomnie s'étendrait. Si la diffamation a été faite dans des journaux ou des écrits quelconques, la réparation est généralement insuffisante si elle ne se fait également par la presse. On pourrait se rétracter devant quelques témoins dignes de foi qui se chargeraient de divulguer la rétractation, mais une rétractation privée, de vive voix ou par écrit, est certainement insuffisante.

L'honneur ni la réputation ne peuvent se payer à prix d'argent : ces biens sont d'un ordre trop différent pour qu'on puisse trouver entre eux une commune mesure. Mais lorsque

[1] On verra plus loin dans quelle mesure l'homme est tenu à exiger réparation de son honneur, quand il a été blessé sans qu'il y ait de sa faute.

la calomnie a porté préjudice au prochain dans ses biens temporels, il peut exiger, outre la réparation de l'outrage, la réparation du tort matériel qui lui a été causé.

En soi, le diffamateur est toujours tenu à retirer sa calomnie. Il peut arriver pourtant qu'il soit libéré de cette obligation, lorsqu'on peut juger prudemment que l'honneur du calomnié n'a subi aucune atteinte, soit parce que nul n'a ajouté foi aux paroles du calomniateur, soit parce que l'un des assistants a empêché le dommage, en reprenant publiquement le détracteur.

L'obligation de réparer l'honneur lésé par la calomnie tombe également lorsqu'une sentence juridique a prouvé la fausseté des imputations, ou lorsque la calomnie est tombée dans l'oubli ; lorsque l'outragé a pardonné l'injure pourvu qu'il ait le droit de le faire ; lorsque la restitution de l'honneur est physiquement ou moralement impossible, soit que l'outragé soit trop éloigné pour que la réparation puisse lui être faite, soit que l'outrageur s'expose, par la rétractation, à subir un dommage trop considérable relativement à l'outrage infligé et au tort causé par lui.

Plus difficile est la réparation de l'honneur lésé par la médisance, car dans ce cas le coupable ne peut se rétracter sans blesser la vérité. Il doit alors réparer autant que possible l'honneur d'une façon indirecte en louant les actions vertueuses de celui dont il avait divulgué les fautes, en faisant ressortir ses mérites, en excusant ses défauts et ses fautes [1].

La calomnie et la médisance atteignent directement la réputation et indirectement l'honneur ; de même, par la réparation, c'est la réputation qui est d'abord rétablie, et par suite l'honneur qui est fondé sur la réputation.

L'outrage, par contre, (*contumelia*) qui témoigne de notre mépris pour le prochain, atteint directement l'honneur.

Comme la médisance et la calomnie, l'outrage exige réparation. On le répare par le fait même que l'on rend au prochain les marques d'honneur dont on l'avait privé. La réparation doit être proportionnée à l'outrage et à la dignité

[1] NOLDIN, *Summa theol. moralis*, 6me éd., nº 644-647.

de la personne outragée. Quand l'outrage a été public, la réparation doit l'être également. Parfois, des excuses peuvent être nécessaires, mais généralement, surtout quand l'outragé est un inférieur, il suffit d'un témoignage particulier de bienveillance et d'affection. Saint Augustin dit expressément, dans une de ses lettres, que lorsque la nécessité de maintenir la discipline force les supérieurs à user de paroles un peu dures envers les inférieurs, il n'est pas nécessaire qu'ils fassent des excuses, alors même qu'ils auraient, dans leurs reproches, dépassé la mesure, car il ne faut pas, dit-il, que le souci de l'humilité soit poussé jusqu'au détriment de leur autorité [1].

Pourtant, ajoute-t-il, il faut demander pardon au Maître de tous les hommes, qui sait l'amour que vous portez à ceux que vous reprenez peut-être avec trop de sévérité [2].

Quoique chacun ait le droit d'exiger la réparation d'un outrage il faut se souvenir pourtant qu'on ne peut, dans les questions morales, exiger une exactitude mathématique, et qu'il faut se contenter bien souvent d'une réparation à peu près équivalente [3].

Pour fixer la mesure de la réparation, lorsqu'elle se fait d'une manière privée, les deux parties en cause ne sont guère compétentes : l'outragé sera toujours porté à trouver la réparation insuffisante, et l'offenseur à estimer excessives les exigences de la partie lésée. On fera sagement, en règle générale, de s'en remettre au jugement d'un tiers, qui, n'étant pas engagé dans l'affaire, sera plus facilement impartial.

Que si, même par ce moyen, l'offenseur et l'offensé ne peuvent arriver à s'entendre il faut avoir recours au juge,

[1] Quando autem necessitas disciplinae in moribus coercendis, dicere vos verba compellit, si etiam in ipsis modum vos excessisse sentitis, non a vobis exigitur, ut a vobis subditis veniam postuletis : ne apud eas, quas oportet esse subjectas, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. *Aug.* Epist. 211, alias 109, n. 14. Migne, P.-L., vol. III, col. 964.

[2] Sed tamen petenda est venia ab omnium domino, qui novit etiam eas, quas plus justo forte corripitis, quanta benevolentia diligatis. *Aug. Ibid.*

[3] II-II. q. 62. a. 2 ad 1.

qui doit examiner la cause, la juger d'après les lois existantes, et fixer la manière dont l'honneur doit être réparé. C'est, en dehors de la réparation privée, la seule voie légitime, d'aucuns pensent même la seule efficace pour obtenir réparation. « Le calomniateur, méprisable menteur, est tout à fait incapable d'effectuer cette réparation. Comment sa rétractation pourrait-elle fonder la confiance des hommes d'honneur ? Il a menti en calomniant, il peut mentir en se rétractant. Le calomnié n'est pas mieux qualifié, car il parle en faveur de sa propre cause, et de plus, la confiance qu'on avait en lui est ébranlée par les insinuations malveillantes du calomniateur.

« Le juge est donc seul qualifié pour cette réparation. Il a fait une enquête sur l'honneur de l'outragé, il a reconnu que l'action de l'offenseur était contraire au droit, et il a mis son tort en lumière ; son jugement est fondé sur la vérité matérielle ; la publication de ce jugement dans les milieux intéressés peut seule obtenir une réparation suffisante [1]. »

Il est vrai que la réparation officielle, et la déclaration après enquête que l'honneur du calomnié est sauf, est de nature à réparer plus promptement et plus solidement son honneur ; mais il serait peut-être excessif de prétendre que ce soit l'unique moyen d'obtenir réparation. Le plus souvent, en effet, la rétractation faite de plein gré suffit à détruire l'effet d'une calomnie, d'autant plus qu'il est possible d'apporter des arguments pour détruire le bien fondé des imputations calomniatrices ; le calomnié lui-même

[1] Zu diesem Akt schlechthin untauglich ist der Verleumder, der verächtliche Lügner. Wie kann sein Widerruf den Glauben von Ehrenmännern bestimmen ? Grade weil dieser Glaube erschüttert ist, erscheint auch das Wort des Verleumdeten selbst zur Wiederherstellung jener Achtung wenig tauglich... Der einzig taugliche zu jener Reparation ist der Richter. Er hat den Ehrenstand des Beleidigten untersucht ; er hat an ihm die Handlung des Angeklagten gemessen, dieselbe als widerrechtliche erkannt und die Schuld des Angeklagten klar gelegt ; sein Strafurteil ist auf materielle Wahrheit begründet ; dessen Veröffentlichung in den weitesten, jedenfalls in den interessierten Kreisen kann allein, wird aber auch genügende Reparation wirken. BINDING. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 32.

peut, par une conduite irrépréhensible, enlever toute leur valeur aux accusations de ses adversaires, et cette manière de se défendre est souvent la plus efficace.

Il est des cas où toute réparation est impossible à obtenir : la réparation privée, parce que l'offenseur se refuse à l'accorder ; la réparation publique et officielle, parce qu'on ne peut juridiquement prouver la fausseté de la calomnie. Dans ce cas, il faut supporter chrétiennement l'opprobre et le déshonneur jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de faire éclater l'innocence de celui qu'on avait faussement accusé. Tout homme, du reste, doit être dans cette disposition d'esprit d'accepter volontiers les injures et les outrages dans le cas où l'accomplissement de son devoir exigerait ce sacrifice.

L'impossibilité d'obtenir aucune réparation n'autorise pourtant jamais l'offensé à tirer vengeance de l'offense. Si quelqu'un nous a blessés dans notre honneur par un outrage ou une calomnie, nous n'avons pas le droit de lui répondre en l'outrageant ou en le calomniant à notre tour ; une première injustice n'en légitime pas une seconde de notre part, d'autant plus que celle-ci ne répare aucunement le tort causé par la première.

On pourrait regarder peut-être comme un acte de légitime défense le fait de répondre par une calomnie à une première calomnie, non point dans l'intention de nuire au calomniateur, mais uniquement pour lui enlever son autorité et sauver ainsi l'honneur de celui qu'il avait attaqué. Mais cette opinion ne peut être soutenue, car une calomnie est toujours un mensonge, et le mensonge étant mauvais en soi ne peut devenir légitime en aucune circonstance, quelque bien qui puisse du reste en découler. Aussi saint Thomas déclare-t-il qu'il n'est jamais permis de dire un mensonge officieux pour délivrer quelqu'un de n'importe quel péril [1], car il ne faut jamais faire le mal pour procurer le bien [2].

[1] Non licet aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum... et ideo non est licitum mendacium dicere, ad hoc quod aliquis alium a *quocumque* periculo liberet. II-II. q. 110. a. 3 ad 4.

[2] *Rom.*, III, 8.

C'est pourquoi Innocent XI a condamné la proposition suivante : « Ce n'est qu'un péché véniel de détruire, par l'imputation d'un crime supposé la grande autorité de quelqu'un qui nous est nuisible. » A plus forte raison la proposition suivante méritait-elle d'être condamnée, comme elle le fut effectivement : « Il est probable qu'il ne pèche pas mortellement celui qui impute faussement un crime à quelqu'un, pour défendre sa justice et son honneur ; et si cette opinion n'est pas probable, il n'y a pas une opinion probable en théologie [1]. » La première proposition ne permettait de calomnier qu'un calomniateur, mais la seconde ne distingue pas et permet d'imputer faussement un crime à n'importe qui pour sauver son honneur personnel : il serait licite à un assassin de charger une autre personne d'un meurtre commis par lui, ou du moins, en le faisant, il ne commettrait qu'un péché véniel.

Le moyen légitime de se défendre contre un calomniateur, c'est de recourir au juge et de faire valoir ses raisons. On peut, dans ce cas, découvrir les fautes réelles et jusque-là secrètes du calomniateur, pour autant que leur manifestation pourrait servir à ébranler l'autorité de ses affirmations. Et en disant ceci nous ne nous mettons pas en contradiction avec nous-même, car autre chose est de découvrir les crimes réels d'un individu, autre chose de lui en attribuer d'imaginaires.

Si la calomnie était si habilement lancée qu'il fût impossible au calomnié d'établir son innocence en justice, il ne lui resterait qu'à supporter dans un esprit de patience chrétienne la blessure infligée à son honneur. La patience, en effet, nous est nécessaire dans les contrariétés qui nous viennent du prochain, tant par ses paroles que par ses

[1] Quidni non nisi veniale sit detrahentis auctoritatem magnam sibi noxiam falso crimine elidere. Probabile est, non peccare mortaliter qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam, et honorem defendat, et si hoc non sit probabile, vix ulla opinio erit probabilis in theologia. Innoc. XI, prop. 43. 44. DENZINGER. *Enchiridion*, 10me éd., nº 1103-1104.

actions [1], et la patience se manifeste surtout dans le support des détractions [2].

Du reste, la calomnie, alors même qu'elle serait permise par la loi naturelle, ne serait jamais un moyen efficace pour réparer l'honneur lésé. Le plus souvent les hommes attribuent à la colère et au désir de vengeance cette imputation d'un crime au calomniateur ; celui qui pensait dégager son honneur par ce moyen se rend coupable à leurs yeux d'un second crime et se charge lui-même au lieu de se justifier [3].

Le moyen le plus efficace de faire tomber la calomnie c'est généralement de la supporter avec patience, lorsqu'on a employé vainement les autres moyens pour établir son innocence ; la patience dans l'épreuve est souvent plus convaincante que toutes les démonstrations. Si ce moyen même restait inefficace, il faudrait se souvenir que notre honneur consiste avant tout dans notre valeur intérieure, qu'il est intact devant Dieu, et que nous devons nous contenter du témoignage de notre conscience en attendant qu'il plaise à Dieu de manifester notre innocence.

Quelques-uns ont pensé que s'il n'était pas permis de combattre par la calomnie une calomnie déjà répandue, « il était licite à un religieux ou à un clerc de tuer le calomniateur qui menacerait de répandre de graves accusations contre ce religieux ou contre son Ordre, lorsqu'il n'y aurait pas d'autre moyen de se défendre. Tel serait le cas où le calomniateur serait prêt à reprocher ces crimes au religieux ou à son Ordre en public et en présence d'hommes très sérieux [4]. » Cette

[1] Sicut patientia necessaria est in his, quae contra nos fiunt, ita etiam in his, quae contra nos dicuntur. II-II. q. 72. a. 3.

[2] In hoc potest commendari alicujus patientia, quod patienter proprias detractiones sustineat. II-II. q. 73. a. 4 ad 1.

[3] PASCHALIS JOAN-BAPT. *Innocentii tuba*, pars secunda, p. 200. Neapoli, 1706.

[4] Est licitum religioso vel clerico calumniatorem gravia crimina de se, vel de sua religione spargere minantem occidere, quando alius modus defendendi non suppetit, uti suppetere non videtur, si calumniator sit paratus vel ipsi religioso, vel ejus religioni publice et coram gravissimis viris praedicta impingere nisi occidatur. Alex. VII, prop. 17. DENZINGER. *Enchiridion*, 10me éd. n° 1117.

proposition a été condamnée par Alexandre VII ainsi que la suivante : « Il est permis de tuer le faux accusateur, les faux témoins, et même le juge qui prononcera certainement une sentence injuste, si l'innocent n'a pas d'autre moyen d'éviter le dommage [1]. »

Ces propositions ont été condamnées avec raison. Saint Thomas admet le principe du droit, qu'on peut repousser la violence par la violence. Mais il faut remarquer d'abord que les injures et les calomnies ne sont pas des violences au sens strict du mot, et que, de plus, il y a d'autres moyens que la violence pour les repousser. Le moyen légitime et ordinaire c'est de recourir à l'autorité constituée. Que si, comme le suppose la seconde proposition condamnée, l'accusateur, les témoins et le juge étaient mal disposés et décidés d'avance à condamner l'accusé, il pourrait en appeler à un autre tribunal, et si cela ne suffisait pas, il devrait supporter patiemment cette injuste condamnation, mais il ne serait pas autorisé pour autant à tuer le juge et les témoins [2].

En effet, ce meurtre n'atteindrait aucunement le but qu'on se propose. Si quelqu'un tuait un calomniateur qui se prépare à lancer de fausses accusations, ou un juge qu'il sait devoir porter une sentence injuste, l'opinion publique ne manquerait pas de conclure que sa cause était mauvaise et que les accusations que l'on se préparait à lancer contre lui étaient fondées, sinon il n'aurait pas craint de défendre son innocence devant les tribunaux. Peut-on croire surtout que ce serait un moyen bien efficace pour un clerc ou un religieux de prouver son innocence et de défendre son honneur, que de mettre à mort celui qui se préparerait à l'accuser.

Ces propositions, mises en pratique, seraient une porte ouverte à une foule de meurtres et tout juge serait en continuel danger de mort, car que de fois la partie qui va être

[1] Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare, prop. 18. DENZINGER, n° 1118.

[2] F. VANRANST, O. P., *Veritas in medio*, 3me éd., p. 122.

condamnée pense que le juge est partial et qu'il favorise la partie adverse.

On ne peut assimiler ce cas au cas de légitime défense. Dans le cas d'une agression armée on peut se défendre, au besoin même, en tuant l'agresseur, parce qu'on ne peut, comme on le suppose, recourir à l'autorité, et que la vie, il faut la défendre sur le champ, puisqu'on ne peut la rendre une fois perdue. Il n'en est pas ainsi dans les lésions infligées à l'honneur : on peut les réparer en faisant ensuite proclamer son innocence par le juge, et ce n'est que par accident que la réparation en est impossible.

Pour les raisons indiquées, Innocent XI a condamné la proposition suivante : « Il est permis à un homme honorable de tuer un agresseur, qui s'efforce de le calomnier, s'il ne peut autrement éviter cet affront. Il en faut dire autant si quelqu'un lui donnait un soufflet ou un coup de bâton et s'enfuyait après lui avoir infligé cet outrage [1]. » Lorsqu'il s'agit d'une calomnie, un homme honorable, comme tout autre, doit recourir aux tribunaux ; et lorsque l'agresseur s'enfuit après l'outrage on n'a plus le droit de le frapper car on n'est plus alors dans le cas de légitime défense.

Dans certains milieux, et surtout dans les hautes classes de la société, l'usage veut qu'au lieu de recourir à la justice on demande au duel la réparation de l'honneur lésé. Cet usage est très ancien, mais il n'est pas facile d'assigner à son origine une date précise. D'aucuns prétendent que ce serait un reste du duel judiciaire, sorte de jugement de Dieu dans lequel on devait démontrer son innocence par les armes. Cette manière d'établir et de prouver son bon droit aurait été d'abord en usage dans les pays scandinaves et ce serait répandue, de là, dans les autres pays de l'Europe [2].

D'autres prétendent que le duel aurait, au contraire,

[1] Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequeat ; idem quoque dicendum, si quis impingat alapam, vel fuste percutiat, et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat. DENZINGER, nº 1180.

[2] L'*honneur considéré en lui-même et relativement au duel*, par M. DE C***, p. 191-246.

pris naissance dans le Midi ; on le trouverait en Castille déjà en 1480, à Naples en 1520, en France en 1566 et en Allemagne seulement en 1570 [1]. Nous ne nous arrêtons pas à débattre cette question d'origine qui n'a pas d'intérêt à notre point de vue. Nous avons à étudier le duel en lui-même et sa valeur pour réparer l'honneur.

On a dit tout ce que l'on peut dire pour et contre le duel, on l'a étudié au point de vue social et moral, politique et religieux, et c'est maintenant un thème épuisé. Mais il se rattache trop intimement au sujet qui nous occupe, pour que nous ne soyons pas obligés de résumer au moins brièvement les arguments qui militent contre lui.

Le duel ne peut, dans aucun cas, être toléré par une saine morale. Cette condamnation absolue du duel est fondée non point sur le soin que chacun doit avoir de sa vie et sur l'interdiction qui nous est faite d'en disposer à notre gré. Il peut arriver et il arrive en effet que l'on est obligé d'exposer et de sacrifier sa vie pour conserver son honneur, chaque fois, par exemple, que pour sauver sa vie il faudrait manquer à l'accomplissement du devoir : c'est le cas du soldat sur le champ de bataille, du médecin dans un temps d'épidémie, etc. [2].

Mais dans les cas cités la conservation de l'honneur dépend du sacrifice de la vie, tandis que dans le duel la vie est exposée sans aucune chance de conserver ou de réparer son honneur par ce moyen. Le duel n'atteint jamais le but qu'il se propose. Celui qui se bat en duel, — nous entendons

[1] BINDING, K. *Der Zweikampf und das Gesetz*, p. 46.

[2] Gegen die sittliche Zulässigkeit des Zweikampfes spricht weder schlechthin die Gefährdung des eigenen und des fremden Lebens, noch der Hinweis auf die Liebespflicht. Denn an die Verteidigung der Ehre, wie an jedes sittliche Gut hat der Christ, wenn es sein muß, eventuell auch sein irdisches Leben zu setzen, und es ist gestattet ein fremdes Leben zu gefährden, wenn es in erzwungener Abwehr eines unsere sittliche Existenz widerrechtlich bedrohenden Angriffs geschieht. Dr. HERMANN SCHULTZ. *Grundriss der evangelischen Ethik*, p. 87. Cf. Etiam RICHARD ROTHE. *Theologische Ethik*. Vol. IV, p. 130-131.

parler d'un duel sérieux, — se propose ou de réparer son honneur, ou de punir celui qui l'a outragé.

Arrêtons-nous d'abord au duel d'honneur, c'est-à-dire, à celui que l'on provoque pour réparer l'honneur lésé. Si nous cherchons dans quelle mesure ce moyen est proportionné à la fin qu'il veut atteindre, nous trouvons que la valeur curative du duel par rapport aux outrages, est fondée sur des préjugés qui ne tiennent pas devant un examen sérieux, mais qu'il est d'autant plus difficile de déraciner qu'ils sont devenus comme des articles de foi dans le monde des duellistes.

Le premier de ces préjugés, c'est que l'honneur peut être blessé par une tierce personne. Nous avons admis que l'honneur peut être blessé mais extérieurement seulement ; intérieurement l'outragé demeure aussi honorable après l'outrage qu'avant, il n'a rien perdu de sa valeur ni de son honneur intrinsèque. Cette blessure, même purement extérieure, est douloureuse pour tout homme, mais il est clair que la disposition de l'outragé sera tout autre, suivant qu'il croira ou non, que son honneur intérieur est atteint. L'honneur intérieur étant la valeur qui revient à chaque homme dans la mesure de l'accomplissement de ses devoirs moraux et juridiques, ne dépend évidemment pas d'un tiers ; on peut refuser de reconnaître cette valeur, on ne peut l'enlever à qui la possède. Que si l'honneur de l'outragé demeure en soi intact, il n'a pas besoin d'être réparé ; quant à la satisfaction dont l'outragé peut sentir le besoin, elle lui sera donnée par le droit.

En admettant même que l'honneur soit réellement blessé par l'outrage. le duel n'en est pas davantage justifié. Le duel, en effet, n'a pas la vertu de produire l'honneur.

La conviction que le duel peut réparer l'honneur repose apparemment sur cette idée, que celui qui pousse le courage jusqu'au mépris de la vie témoigne par le fait même de son honorabilité. Mais la conclusion est excessive. Le courage est sans doute un bien précieux ; la tranquillité en face du danger, peut-être même l'amour du danger, l'énergie dans la pensée et l'action nécessaires pour en triompher, sont de grandes qualités. Mais le courage ne peut jamais prouver

l'honneur. Il peut exister avec l'honneur, mais bien souvent il se rencontre chez des gens perdus d'honneur. Sans parler des audacieux coquins dont l'histoire nous a conservé les noms, que l'on pense seulement aux voleurs de grand chemin, qui exercent souvent leur profession avec un courage digne assurément d'une meilleure cause. Une action courageuse comme telle ne témoigne que du courage, jamais de l'honneur. Ce n'est que lorsqu'elle est au service d'une bonne cause qu'elle devient une action honorable. Du reste, l'offenseur donne dans le duel la même preuve de courage que l'offensé : en sera-t-il pour autant considéré comme un homme d'honneur après le duel ? Et celui qui, accusé de crimes que l'on ne pourrait prouver en justice, provoque son accusateur en duel, sera-t-il, par ce fait, lavé de son déshonneur ? Il peut arriver aussi que deux criminels, également perdus d'honneur, se battent entre eux ; personne, pourtant, ne prétendra que l'on doive les considérer ensuite comme des hommes d'honneur.

Il est un autre point sur lequel on n'a pas assez insisté. Les convenances permettent à un homme d'une classe ou d'un rang élevé de refuser le duel à celui d'un rang inférieur au sien : un noble n'est pas tenu à se battre avec un roturier, ni un haut magistrat avec un homme du peuple, ni un officier avec un soldat. Mais n'y a-t-il pas une distance bien plus grande entre un homme d'honneur et un malhonnête homme qu'entre un noble et un homme du peuple ? Pourquoi donc un homme d'honneur croiserait-il le fer avec le vil calomniateur qui l'aurait insulté ? Ce dernier devrait, avec raison, être regardé comme incapable de donner satisfaction.

Le duel que l'on provoque pour punir un outrage que l'on ne peut poursuivre devant la loi (Strafzweikampf) n'atteint pas davantage son but que le précédent.

Il est certain que les lois sur l'honneur sont imparfaites et qu'il est des cas où par voie juridique il est impossible d'obtenir réparation ; mais ce n'est pas aux particuliers à remédier à cet état de choses, en voulant se faire eux-mêmes rendre justice. Du reste, même en admettant que chacun puisse, à défaut de la loi, être lui-même son propre justicier,

ce n'est pas par le duel que l'on pourra sauvegarder ses droits. Il peut arriver que l'outragé triomphe, il peut arriver également qu'il succombe, et qu'il paye encore de la vie l'outrage qui lui avait été infligé.

Prenons un fait concret. La fille d'un homme d'honneur a été séduite par un misérable, à un âge où la loi lui laisse la liberté de ses actes : devant la loi, le séducteur n'est pas responsable [1]. S'il est un cas où le duel paraît légitime, c'est bien dans le cas supposé. On comprend la surexcitation du père, et le désir qu'il a de punir un pareil outrage : la loi lui refusant son appui, il infligera lui-même au coupable le châtiment mérité, et il le provoque en duel. La demande d'un châtiment est très légitime, elle repose sur un sentiment inné de justice ; mais la punition par le duel est-elle légitime dans ce cas, est-elle surtout raisonnable ?

Au point de vue purement mondain, le même motif milite contre le duel dans le cas présent que dans le duel d'honneur. L'homme blessé dans son honneur par un coquin, ne doit pas lui faire l'honneur de le traiter comme son égal dans un duel : la distance de l'un à l'autre est trop grande.

De plus, dans le duel, l'innocent court risque d'être puni par le coupable, et dans le cas que nous avons cité, par exemple, le père ira exposer sa vie au moment où elle est le plus nécessaire à sa femme et à son enfant.

Mais ce qui, surtout, rend le duel illégitime, c'est que dans une société organisée, on ne peut laisser à chacun le soin de se faire rendre justice. Les tribunaux sont établis pour cette fin, c'est à eux qu'il faut avoir recours. Que si, dans certains cas, les tribunaux ne peuvent réparer le droit lésé, c'est un mal qu'il faut supporter dans l'intérêt général, c'est un sacrifice que l'individu doit faire à la communauté. Mais même dans ces cas exceptionnels le recours au duel n'est pas du tout justifié, d'abord parce que le duel ne prouve rien, sinon du courage, et surtout parce que, reconnaître en droit la légitimité du duel, c'est ouvrir toute large la porte à la violence et à l'arbitraire. Que le duel soit toléré par la

[1] BINDING. *Der Zweikampf und das Gesetz*, p. 55.

loi, celui qui se sentira fort aux armes ne manquera pas d'employer ce moyen de vider une querelle, plutôt que de recourir aux tribunaux, devant lesquels il prévoit qu'il n'aura pas gain de cause.

Tolérer le duel, c'est admettre, en principe, une foule de meurtres prémédités, car souvent le duel n'est ni plus ni moins qu'un meurtre : que l'on songe aux adroits tireurs, aux excellents bretteurs, à ces fines lames qui, sûrs de leur affaire, harcèlent un honnête homme, susceptible, mais incapable de manier une arme, jusqu'à le forcer de les provoquer en duel, pour avoir ensuite le brutal plaisir de l'abattre d'une balle, ou de l'estropier pour le reste de ses jours. Ne sont-ce pas là de simples assassinats ? Tolérer le duel, c'est livrer, dans bien des cas le faible entre les mains du fort, c'est laisser opprimer le droit par la violence et la brutalité [1].

Voilà ce qu'il en est du duel sérieux, qui prétend justifier par des arguments son existence. Mais le duel une fois passé en mode, on se bat sans plus réfléchir aux raisons qui paraissent le légitimer, uniquement parce que les convenances le demandent, et que, dans un certain monde, on se bat pour telle et telle raison : le duel pour beaucoup devient un genre de sport, plus dangereux seulement que les autres.

On a voulu, parfois, justifier le duel comme moyen préventif contre les outrages. « Je ne sais pas ce que vous pensez du duel ; c'est une institution dont chez vous le besoin ne se fait pas très impérieusement sentir, parce que vous avez très naturellement de la douceur dans les mœurs et de l'aménité dans le langage. Chez nous, il faut bien avouer qu'il met un certain frein à la fureur des invectives. C'est grâce à lui que, sauf dans les heures de crise où la passion emporte tout, notre société est relativement policée [2]. »

En admettant même que le duel « mette un certain frein à la fureur des invectives », on peut se demander si le remède n'est pas un peu fort pour le mal, et si l'employer ne serait

[1] Pour cet exposé sur le duel, voir surtout BINDING, *Der Zweikampf und das Gesetz*, p. 55-62.

[2] *Gazette de Lausanne*. Lundi 6 mars 1911. Lettre de Paris.

pas procéder comme un médecin qui pour couper le mal tuerait le malade. Mais ce qui est surtout douteux c'est le succès d'un pareil remède : il mettra un frein aux intempérances de langage des gens rangés, de ceux qui ne savent pas tenir une épée, des trembleurs et des peureux qui ne sont pas portés naturellement aux injures et aux outrages, mais il laissera libre champ aux ferrailleurs, qui n'auront plus à répondre de leurs injures devant les tribunaux, mais en champ clos où leur avantage est bien plus assuré. Introduire le duel comme un frein à la fureur des invectives, c'est employer un remède qui, à supposer qu'il produisît quelque effet, serait pire que le mal.

D'autres rejettent le duel en principe, mais le tolèrent dans certains cas et pour certaines classes de la société, et principalement pour les officiers. Les soldats pouvant être appelés à toute heure à faire à la patrie le sacrifice de leur vie, il faut les habituer à regarder la mort en face. Le duel est pour eux une excellente école de courage que l'on ne pourrait supprimer sans porter atteinte à la valeur d'une armée.

Le courage étant la vertu que l'on exige surtout d'un soldat, on comprend plus facilement que l'on ait pensé que le duel suffisait à réparer l'honneur blessé d'un soldat. Mais on peut blesser un militaire autrement qu'en lui reprochant un manque de courage, et par conséquent, au moins dans la plupart des cas, le duel, même ici, manque son but. Du reste, dans les pays où, comme en Allemagne, par exemple, un officier, après décision du tribunal d'honneur, est forcé de se battre ou de démissionner, c'est donner une preuve au moins aussi grande de courage de refuser le duel que de l'accepter.

Sans vouloir nier toute valeur éducative au duel, on ne peut admettre qu'il soit nécessaire à la bonne formation du corps des officiers ; les officiers anglais et japonais ne peuvent se battre en duel, et pourtant nul ne leur fera le reproche de manquer de courage et de décision au moment du danger [1].

[1] BINDING. *Der Zweikampf und das Gesetz*, p. 66.

Du reste, le moyen fût-il aussi bon que possible, on ne devrait pas le tolérer puisqu'en principe il est illicite, ce que la loi reconnaît en le condamnant, sinon on en arrive à cet excès d'inconséquence de forcer un officier à poser un acte pour lequel il devra ensuite subir une punition : et c'est ce qui se pratique en Allemagne. La pratique du duel formera des bretteurs et des ferrailleurs, mais ce n'est pas à cela que doit tendre l'éducation militaire : il faut que le militaire, officier ou simple soldat, soit amené à faire le sacrifice de sa vie par le sentiment du devoir et l'amour de la patrie, et qu'il n'aille pas la prodiguer hors le cas de nécessité pour des motifs futiles et de nulle conséquence.

On prétend, par le duel, développer le sentiment de l'honneur ; mais on lui enlève en profondeur ce qu'on lui fait gagner en sensibilité. Le sentiment de l'honneur développé par ces moyens artificiels et tout extérieurs devient d'une excitabilité maladive qui n'est point du tout le signe caractéristique de la force d'un peuple.

Que penser des duels d'étudiants, dans lesquels tout danger sérieux est écarté ? Il en est qui estiment qu'on les a pris d'une façon trop tragique, que ce ne sont que des exercices de gymnastique qui ne méritent pas une si grande attention [1]. Nous pensons qu'ils ont tort : le duel d'étudiants repose sur le même principe que le duel sérieux, à savoir qu'on peut réparer en se battant son honneur lésé, par conséquent il est également condamnable. Ou bien donc on admet le duel sérieux et le duel d'étudiants, ou bien on les rejette tous les deux, car le dernier conduit logiquement au duel sérieux. Bien plus, par un certain côté les duels d'étudiants sont plus condamnables que les duels sérieux. Le duel d'étudiant n'est qu'une contrefaçon, une caricature du duel, et il ne peut faire valoir en sa faveur les motifs qui donnent

[1] Wir müssen hier bemerken, daß wir hier nur ernste Duelle vor Augen haben, nicht etwa diejenigen, die sich als blosse Raufereien, oder — wie Studentenduelle — als Turnübungen darstellen, die man mit Unrecht so tragisch nimmt. ECKSTEIN. *Die Ehre in Phil. und Recht*, p. 98. Cf. BINDING. *Der Zweikampf und das Gesetz*, p. 54.

aux autres duels quelque apparence de légitimité ; il n'a du duel que le côté ridicule, sans en avoir le côté sérieux.

Donc, en aucun cas le duel n'est légitime dans une société organisée : le soin de la justice n'y est pas laissé à chaque individu ; il est confié aux tribunaux et c'est à eux qu'il faut avoir recours. Mais le duel ne deviendrait-il pas légitime dans une société momentanément désorganisée par une révolution, par exemple, et où il serait impossible de faire valoir son droit d'une autre façon ? Non encore, puisque le duel, nous le savons, ne peut jamais établir un droit ni laver un outrage. Dans toute société on peut repousser, même les armes à la main, une injuste agression contre les biens du corps et *a fortiori* contre l'honneur, toutes les fois que l'on ne peut recourir à la force publique. Mais le duel ne peut être assimilé au cas de légitime défense [1], puisque son essence suppose une entente préalable sur le temps, le lieu et les armes. Qu'il s'agisse d'outrage reçu, ou de contestation au sujet d'une propriété, le duel ne prouve rien, et ne peut par conséquent être employé comme un moyen de se faire rendre justice.

Il ne faut pas non plus comparer le duel actuellement en usage, au duel judiciaire du moyen âge car ils sont basés sur des principes essentiellement différents [2].

La croyance, fausse en soi, mais reçue au moyen âge, que Dieu devait faire triompher l'innocent dans le combat, donnait au duel judiciaire un fondement très raisonnable, qui n'existe pas pour le duel de nos jours : celui-ci n'est basé

[1] Das Duell ist nicht Notwehr, ein Akt der Selbsthilfe am allerwenigsten. ECKSTEIN, *op. cit.*, p. 104.

[2] Der Zweikampf kann also nicht zu den an sich unsittlichen Handlungen gezählt werden, an denen ein Christ sich unter keinen Umständen und um keinen Preis beteiligen dürfte. Wo er, wie im Mittelalter, nach dem Urteil der rechtsgültig über einen bestimmten Kreis von Menschen entscheidenden Behörden, als der einzige Weg zur Wahrung ihrer Berufsehre bezeichnet wurde, da ist seine Vollziehung für den, der ohne sittliche Schuld seine Ehre gefährdet sah, zweifellos sittlich berechtigt gewesen. Dr. HERMANN SCHULTZ. *Grundriß der evangelischen Ethik*, p. 87-88.

que sur une convention tacite, consistant à regarder comme sauf l'honneur de celui qui s'est battu.

Le duel ne peut donc être légitimé en aucun cas et pour aucune raison. Cet enseignement de la raison est confirmé pour nous par l'autorité de l'Eglise. Benoît XIV, dans la constitution *Detestabilem*, du 10 novembre 1752, condamne cinq propositions relatives au duel. Le duel, pour lui, est illicite, même dans le cas où il paraît le plus facilement excusable. « Il n'est pas permis à un soldat de provoquer en duel ou d'accepter une provocation, lors même que par suite de son refus il encourrait le reproche de timidité et de lâcheté et serait regardé comme impropre au métier des armes. Bien plus, quand il devrait renoncer à une profession qui lui fournit les moyens de se sustenter, lui et sa famille, il n'aurait pas le droit de provoquer ou d'accepter un duel. » Il est pareillement interdit de se battre en duel dans l'état de nature pour conserver en même temps ses biens et son honneur, ainsi que dans une société mal organisée, où l'on ne peut se faire rendre justice autrement, à cause de la négligence ou de la malice des magistrats. On ne peut même, sous prétexte de sauvegarder son honneur, accepter ou provoquer le duel, quand on sait certainement qu'il sera empêché par un tiers [1]. Voilà, très clairement tracée, la ligne de conduite à suivre dans cette question.

Il est certain que malgré les nombreux arguments qui militent contre lui, le duel est, dans certains cas, très difficile à éviter. Il est des situations où, étant données les idées reçues, on ne peut, sans les plus grands inconvénients se soustraire à cette loi tyrannique. Il peut en coûter la perte de son honneur (aux yeux des hommes, il s'entend), de sa position, de ses biens, etc. On excuse dans une certaine mesure le duel livré sous une telle pression : le plus grand coupable, dans ce cas, ce n'est pas celui qui se bat, mais l'opinion publique, la société qui tolère ces préjugés touchant

[1] DENZINGER. *Enchiridion*, 10me éd., nº 1491-1495. Cf. LEO XIII. *Littera apostolica de Duello*, 12 sept. 1891, où il résume brièvement les principaux arguments que l'on fait valoir contre le duel.

l'honneur [1]. C'est un état de choses auquel chacun a le devoir de remédier, dans la mesure de ses forces. Mais cette situation, si elle diminue considérablement la culpabilité des duellistes, ne légitime ni n'excuse le duel. Pour le chrétien aucune hésitation n'est permise : il doit rompre en visière avec les préjugés de son siècle, quoi qu'il puisse lui en coûter, et il n'a jamais le droit de violer une loi qui lui est imposée à la fois par la raison, par sa conscience et par son Eglise. Jamais il ne lui est permis de sacrifier au préjugé de la mode ou de l'opinion : l'Eglise sur ce point n'a rien relâché de sa juste rigueur, et elle punit encore aujourd'hui des peines les plus sévères non seulement ceux qui se battent en duel, mais même ceux qui y assistent soit comme témoins, soit comme simples spectateurs, et ceux qui ne l'empêchent pas alors qu'ils y sont tenus en vertu de leur charge.

Il reste vrai néanmoins que l'on peut refuser le duel pour des motifs qui n'ont rien à voir avec la morale ni avec la religion, mais par une simple crainte du danger ; c'est ce qui aurait fait dire à Fichte, à quelqu'un qui lui demandait s'il devait se battre en duel : « Si vous refusez le duel par principe, ne vous battez pas ; si vous le refusez par lâcheté, battez-vous [2]. » Cette réponse serait très raisonnable si le duel n'était pas opposé à la loi naturelle ; mais on ne saurait en conscience pousser quelqu'un à poser une action immorale qu'il omettrait par manque de courage. Si un avare, par lâcheté, n'osait, malgré son désir, se faire voleur de grand chemin, il n'aurait pas grand mérite à s'en abstenir,

[1] Daher ist die Beschuldung beim Duell keineswegs in allen Ständen eine gleich große, und in einzelnen Fällen kann es sogar sehr entschuldbar sein. Aber als gerechtfertigt erscheint es doch auch in ihnen nicht. Auch da wo der Einzelne, indem er das Duell verweigerte, zugleich auf seinen Beruf verzichten müßte, liegt hierin für ihn keine Dispensation von der Pflicht, auf diese Weise der Märtyrer seiner besseren Überzeugung zu werden. RICHARD ROTHE. *Theol. Ethik.* Vol. IV, p. 136–137.

[2] Daher soll Fichte einmal auf die Frage, die ihm jemand machte ob er sich schlagen solle, geantwortet haben : Wenn er sich aus Princip nicht schlagen wolle, sollte er es unterlassen, wenn aus Feigheit, solle er es tun. Cité en note par ROTHE. *Theol. Ethik*, p. 137, vol. IV.

mais nul n'ira le pousser à pratiquer ce métier pour montrer son courage, et sa lâcheté n'autorisera personne à se faire voleur de grand chemin par crainte d'encourir le reproche de lâcheté. Ainsi en va-t-il du duel ; il n'est pas permis de l'accepter parce qu'il en est qui le refusent par lâcheté ; il existe assez d'autres manières plus légitimes et moins équivoques, de témoigner de son courage.

Si l'on se demande quelles sont les causes qui ont contribué à établir un moyen aussi peu approprié que le duel pour obtenir réparation des outrages, on trouvera en premier lieu l'insuffisance des lois relatives à l'honneur. Cette insuffisance est presque unanimement admise par les juristes ; ils n'hésitent pas à reconnaître que « le peu de cas que le droit pénal fait du bien inappréciable de l'honneur, est aussi frappant et injuste qu'incompréhensible [1] ».

L'Etat s'est occupé de défendre la propriété, il a légiféré sur le travail et les contrats, mais il n'a fait jusqu'ici que bien peu de chose pour sauvegarder l'honneur des individus. Et pourtant cette insuffisance du droit est une source de grands désordres dans l'Etat. On lance une plainte, aucun juge ne l'entend : on devient alors son propre juge, le médecin de son honneur, on appelle à son aide la vengeance sanglante [2]. Et l'on voit que « l'un des principaux motifs que l'on fait valoir actuellement pour justifier le duel, c'est l'insuffisance de la protection que les tribunaux civils accordent à l'honneur injustement attaqué [3] ».

« Les exigences de la personnalité idéale et de l'honneur

[1] Die geringe Wertung, die dem so unschätzbaren Gute der Ehre in unserem Strafrechte zu teil wird, ist ebenso häßlich und ungerecht, als unbegreiflich. BINDING. *Der Zweikampf und das Gesetz*, p. 61.

[2] Die Klage ertönt — kein Richter hört sie : so wird man selbst Richter, Arzt seiner Ehre, man greift zur Selbsthülfe : Blutrache. ECKSTEIN. *Die Ehre in Phil. und Recht*, p. 98.

[3] Einer der Hauptgründe, der zur Entschuldigung des Zweikampfes in der Gegenwart angeführt zu werden pflegt, ist der, daß der Schutz, den die ungerechtfertigterweise angegriffene Ehre im Verfahren vor den staatlichen Gerichten findet, ein ungenügender sei. KLEIN. Verbesserung des Ehrenschutzes. p. 11.

doivent être satisfaites au plus tôt si l'on veut voir des temps meilleurs. Il est à regretter seulement que ces exigences, si haut qu'on les fasse valoir, ne soient pas entendues, que la société qui réclame une loi ne trouve point d'écho, que tant de cœurs soient atteints par les balles des duellistes, et que pourtant aucun législateur ne se sente touché le moins du monde [1]. »

Le droit se contente le plus souvent de déclarer punissable *l'outrage* sans définir en quoi il consiste, ou en le définissant d'une façon aussi vague et indéterminée que possible comme « l'imputation ou la divulgation de faits, qui sont de nature à rendre méprisable celui à qui on les impute, ou à l'amoindrir aux yeux de l'opinion publique [2] ». Une pareille imprécision laisse aux juges un champ d'action par trop vaste, et une loi aussi vague et aussi indéterminée est destinée, dès l'abord, à rester lettre morte.

C'est affaire aux législateurs et aux juristes à préciser dans la mesure du possible ; ce n'est pas chose facile, il faut l'avouer ; à vouloir trop préciser on tombe dans la casuistique, qui, pratiquée d'une façon absolue, n'est pas moins dangereuse dans le droit que dans la morale. Il est impossible de prévoir et de déterminer en détail toutes les manières dont

[1] Die Forderungen, die die ideale Persönlichkeit und die Ehre laut und deutlich stellen, sie müssen vor allem erfüllt werden, will man schönerer Zeit entgegensteuern. Nur schade, daß diese Forderungen, so vernehmlich sie sich auch machen, doch nicht gehört werden wollen, daß die Gesellschaft, die zum Gesetze schreit, dort keinen Widerhall erweckt, daß durch die Pistolenkugeln des Zweikampfes so viele Herzen getroffen werden, aber kein Gesetzgeber sich durch sie getroffen fühlt. ECKSTEIN, *op. cit.*, p. 87–88. Cf. p. 104.

[2] Auch das deutsche Strafgesetzbuch behandelt das Unbekannte als das Allbekannte und sagt : « Die Beleidigung wird bestraft. » Nur über zwei Arten, die sogenannte leichtfertig üble Nachrede und die weit schwerere Verleumdung erfahren wir mehr, aber nicht genug : beide werden durch die Sprache und zwar « durch Behauptung oder Verbreitung von Tatsachen in Beziehung auf einen anderen begangen, die denselben verächtlich zu machen oder in der öffentlichen Meinung herabzuwürdigen geeignet sind. BINDING. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 13 .

on peut porter atteinte à l'honneur, mais entre l'excès de la casuistique et l'excès d'imprécision il est un juste milieu que la loi doit viser à atteindre.

L'imprécision de la loi est une des causes de l'établissement du duel, le peu de rigueur avec laquelle elle sévit contre ce délit est une des causes de sa persistance.

En Allemagne, par exemple, au lieu de la peine de mort pour un assassinat, et des quinze ans de maison de force pour une blessure mortelle, la mort d'un individu causée dans le duel n'entraîne qu'une peine de quinze ans de forteresse, qui équivalent, d'après le code pénal, à dix ans de prison ou à six ans et huit mois de maison de force. La peine pour un meurtre commis dans un duel est donc de plus de la moitié moins grave que celle encourue pour un meurtre ordinaire. Le code pénal allemand n'admet contre le duel que la *custodia honesta*, c'est-à-dire la prison de forteresse, quelque malhonnêtes qu'aient été d'ailleurs les procédés employés pour amener le duel [1].

Cette indulgence de la loi à l'égard du duel ne repose pas, comme on pourrait le penser, sur ce fait que, dans le duel, les deux combattants acceptent d'avance les suites possibles du combat. En effet, celui qui tuerait un individu, fût-ce avec son consentement, n'en resterait pas moins soumis aux peines ordinaires réservées à l'homicide. Cette indulgence de la loi ne peut s'expliquer qu'en considération des motifs qui ont amené le duel, et que la loi suppose être des motifs honorables. Mais si le duel a parfois une certaine apparence honorable, bien des fois aussi il n'est qu'un meurtre prémédité, et ce serait des peines infamantes que l'on devrait décréter contre lui, bien plutôt que la *custodia honesta* [2].

[1] Cf. ECKSTEIN. *Die Ehre in Phil. und Recht*, p. 107.

[2] Fragt man nach den Gründen dieser Milderung, so liegt weitaus am nächsten der Hinweis auf die Zufügung der Verletzungen in einem geordneten Verfahren, mit dessen Vornahme der Getötete oder Verwundete sich selbst einverstanden erklärt hat... Allein dieser Rechtfertigungsversuch ex mente legis versagt vollständig. Denn nicht einmal die direkte Einwilligung in die Tötung schließt nach dem

Il faut reconnaître cependant que si parfaites que soient les lois relatives à l'honneur et si sévère que soit la répression du duel, il sera toujours fort difficile de faire disparaître cette coutume une fois enracinée. On connaît la rigueur des edits publiés en France par Louis XIV contre les duellistes, édits qui ne parvinrent pourtant pas à mettre fin à la mode du duel qui faisait fureur à cette époque.

Cependant certaines mesures s'imposent et certaines réformes dans les législations, afin d'arriver sinon à supprimer complètement du moins à restreindre autant que possible cette dangereuse manie [1].

Le duel ne peut être efficacement combattu que par la pénétration, dans la société, des idées religieuses et chrétiennes. La religion chrétienne nous apprend mieux que toutes les lois civiles, à ne pas nous révolter sous l'affront et à supporter en esprit de patience et d'humilité les outrages dont nous ne pouvons obtenir réparation.

Le droit que nous avons à la réparation de notre honneur lésé, sommes-nous toujours obligés de le faire valoir et ne pouvons-nous pas renoncer à exiger réparation, comme nous pourrions le faire pour un dommage matériel ? Cela dépend de diverses circonstances. Lorsque l'atteinte portée à notre honneur aux yeux des hommes ne peut nuire en aucune façon à l'accomplissement de nos devoirs d'état, nous ne sommes pas tenus d'en exiger la réparation, et nous pouvons supporter cette privation, pourvu que nous le fassions par amour de la vertu et non par mépris pour

Gesetzbuch § 211 und 212 die Todestrafe des Mordes und die ordentliche Totschlagstrafe aus... Dann bleibt aber zur Erklärung jener Milderung nur die Annahme übrig, der Gesetzgeber finde den Grund der starken Privilegierung in der relativen Berechtigung der Motive, welche den Fordernden zur Forderung, den Annehmenden zur Annahme und beide zum Kampfvollzug bewogen hätten. BINDING. *Der Zweikampf und das Gesetz*, p. 53-54.

[1] Nous donnons en appendice un résumé des tentatives faites par les tribunaux d'honneur pour la réforme de la législation, en vue de donner à l'honneur des garanties plus sûres et d'arriver ainsi à enrayer la manie du duel.

l'honneur et pour nos semblables [1]. On devrait certainement condamner celui qui laisserait peser sur lui des insinuations calomnieuses, et qui supporterait la perte de ses droits civiques afin d'être déchargé, par ce moyen, de ses obligations sociales, afin de n'être pas tenu à servir dans l'armée, ou à accepter les charges de tuteur ou de curateur. Et comme il est bien rare que les atteintes à l'honneur n'aient pas pour conséquence d'entraver notre action sociale, il arrivera assez rarement que l'on puisse laisser passer un outrage ou une calomnie sans être tenu d'en exiger réparation. Ceci s'entend évidemment d'accusations graves et sérieuses et non pas de tous les menus bruits que l'on pourrait faire courir sur notre compte.

On pourrait être tenu également à demander réparation d'un outrage afin de réprimer l'audace de l'offenseur, qui trouverait, dans un pardon généreux mais imprudent, un encouragement à faire subir à d'autres les mêmes outrages [2].

La solidarité nous oblige à exiger réparation quand nous faisons partie d'une société, et que l'outrage fait à notre personne nuirait à la société tout entière. Un père doit défendre son honneur, sinon pour lui, au moins pour sa famille ; et un prêtre ne pourrait sans manquer à la justice et à la charité, laisser peser sur son honneur des imputations calomnieuses qui seraient un scandale pour le peuple, et un sérieux obstacle à son action personnelle et à celle de ses confrères.

Quand ces raisons n'existent pas et qu'un individu est assez fort pour se contenter du témoignage de sa conscience, ce peut être un acte d'héroïque vertu de supporter sans se plaindre et sans chercher à se réhabiliter, l'outrage et la calomnie.

[1] Sui arbitrii est detrimentum suae famae pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum... et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detrectationes sustineat. II-II. q. 73. a. 4. ad 1.

[2] Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, propter bonum ejus qui contumeliam infert, ut videlicet ejus audacia reprimatur, et de coetero talia non attentet. II-II. q. 72. a. 3.

Comme l'honneur individuel, l'honneur social blessé exige réparation ; il peut également se réparer d'une façon privée ou publique. Toutes les sociétés subalternes, qui reconnaissent une autorité au-dessus d'elles peuvent recourir à cette autorité pour faire trancher leur différend.

Quand l'honneur national a été blessé, la réparation est plus difficile, les nations ne reconnaissant, sur la terre, aucune autorité suprême devant laquelle elles puissent porter la cause à juger.

Si la nation qui a blessé l'honneur d'une autre nation offre une réparation suffisante, la nation outragée est tenue de l'accepter. Si elle juge la réparation insuffisante, elle peut avoir recours à un tribunal d'arbitrage, chargé d'étudier la question et de fixer la mesure de la satisfaction.

Si l'une des deux puissances refuse d'accepter la décision de ce tribunal, il ne reste plus d'autre moyen que la guerre pour faire rendre satisfaction. La guerre, malgré les maux incalculables qu'elle entraîne à sa suite, ne saurait être condamnée en principe : une nation qui recule devant la guerre pour venger son honneur national va au-devant d'un prochain démembrement, et la guerre qu'elle ne voulait pas faire pour sauvegarder son honneur, elle devra la faire pour défendre ses frontières.

CHAPITRE VII

L'honneur dans la vie morale

L'honneur peut être considéré en dernier lieu au point de vue pratique, comme facteur de moralité et comme moyen d'éducation. D'aucuns ont nié à l'honneur toute valeur moralisatrice ; d'autres, au contraire, rejetant tout principe religieux, ont prétendu faire, du seul honneur, la base de toute moralité. Nous avons à voir la mesure de vérité contenue dans ces deux opinions opposées ; nous étudierons d'abord le rôle de l'honneur dans l'éducation, puis dans la vie morale en général.

Saint Thomas fait mention d'une vertu qui a une relation particulièrement étroite avec l'honneur, duquel elle tire son nom : c'est l'honnêteté, qui est, dit saint Isidore, un état d'honneur. L'honnête est donc ce qui est digne d'honneur, bien plus, ce qui nous établit dans l'honneur d'une manière particulièrement stable, car l'état suppose la fixité, et une certaine immutabilité dans une manière d'être.

L'honnêteté ne se distingue pas de la vertu : tout ce qui est vertueux est honnête, tout ce qui est honnête est vertueux. L'excellence, en effet, est seule digne d'honneur ; mais l'excellence de l'homme, on l'a vu, repose sur la vertu qui le dispose à poser des actes excellents ; donc l'honnêteté qui est également digne d'honneur ne se distingue pas de la vertu [1].

[1] In hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum ; honor autem, ut supra dictum est, excellentiae debetur : excellentia

L'honnêteté se confond également avec la beauté. La beauté, dans l'ordre corporel, consiste dans une harmonieuse disposition et proportion des membres, et dans la fraîcheur et la clarté du teint. Dans l'ordre spirituel la beauté consiste à régler et à ordonner toutes nos actions conformément aux lumières de la raison, dans la subordination des parties inférieures de notre âme aux parties supérieures. L'honnêteté qui règle précisément notre vie d'une façon qui réponde aux données de la raison, ne se distingue pas de la beauté spirituelle [1].

Ainsi la vertu, l'honnêteté, la beauté ne sont au fond que trois noms différents d'une même chose. Tout ce qui est vertueux est honnête, tout ce qui est honnête est beau [2]. Mais il est une vertu dans laquelle l'honnête resplendit plus qu'en tout autre, jusqu'à faire son caractère propre : c'est l'honnêteté.

Puisque l'honnêteté, d'après saint Thomas, s'identifie avec la vertu, on ne voit pas pourquoi elle se rattacherait plutôt à la tempérance qu'à toute autre vertu cardinale. La raison en est que l'honnêteté, étant un état d'honneur, est particulièrement opposé à tout ce qui est honteux, car la honte est la crainte de l'opprobre, et l'opprobre est le contraire de l'honneur. Il est donc très raisonnable de rattacher l'honnêteté à la tempérance, dont l'objet est précisément de réprimer et de diriger conformément à la raison les passions les plus brutales de l'homme, celles qui, laissées à

autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quae est dispositio perfecti ad optimum, ut diciter in 7 Physicar. ; et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute. II-II. q. 145. a. 1.

[1] Pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate ; et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit, quod conversatio hominis, sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem : hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. II-II. q. 145. a. 2.

[2] LACHAT, in q. 145. a. 2.

elles-mêmes, contribuent plus que toutes les autres à le rendre semblable aux animaux. La relation établie entre ces vertus n'est donc pas du tout arbitraire [1].

L'honnêteté ne constitue pas une vertu complète à strictement parler : elle n'est qu'une partie intégrale de la tempérance, c'est-à-dire une des conditions de cette vertu. La tempérance comprend deux vertus intégrales, à savoir : la honte et l'honnêteté, qui tendent toutes deux à nous aider à modérer les appétits de la chair, quoique pour des raisons différentes : la honte nous porte à nous abstenir des actions honteuses par crainte de l'opprobre qui y est attaché, l'honnêteté par amour pour la vertu [2].

L'honnêteté l'emporte donc sur la honte autant que l'amour l'emporte lui-même sur la crainte.

Ces deux vertus sont comprises dans la vertu de tempérance parce qu'elles ont le même objet qu'elle, et les vertus ne se distinguant que suivant la diversité de leurs objets formels, il n'y avait pas de raison d'en faire des vertus particulières.

L'honnêteté et la honte peuvent être d'un grand secours dans l'éducation. L'éducateur doit chercher à développer dans l'esprit des enfants et des jeunes gens l'honnêteté qui produira en eux l'amour de la vertu, plutôt que la honte quoique celle-ci puisse être aussi de quelque utilité.

L'honnêteté, en effet, reposant sur l'amour, est un principe d'action plus noble que la honte, qui repose sur la crainte. De deux actes, celui que l'on pose par amour pour la vertu est meilleur que celui que l'on pose pour des raisons extérieures, car les actes vertueux de l'homme sont d'autant meilleurs qu'ils partent d'un principe plus intérieur à lui-même. Ceux, en effet, qui ne possèdent pas encore la vertu

[1] II-II. q. 145. a. 4.

[2] Dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem : et secundum hoc sunt duae partes integrales temperantiae, scilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem virtuti contrariam ; et honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae. II-II. q. 143. a. 1.

agissent sous l'impulsion d'une cause extrinsèque, par crainte du châtiment ou par l'espoir des récompenses ; ceux, au contraire, qui possèdent parfaitement une vertu en font les actes non en vue d'éviter une peine ou de s'attirer une récompense extrinsèque, mais par amour pour la vertu [1].

On voit donc qu'il importe pour l'éducateur de se servir de l'honnêteté plus que de la honte dans l'éducation, et de porter les enfants à agir toujours par amour pour la vertu plus que par la crainte du déshonneur ou des châtiments ; celui, en effet, qui pratique la vertu par crainte des châtiments ne détourne pas sa volonté du péché, comme fait celui qui la pratique par amour de la vertu [2].

La honte pourtant ne doit pas être exclue complètement de l'éducation, car elle peut être un frein utile à de certains moments où l'amour de la vertu ne suffirait pas, à lui seul, à nous retenir sur la pente du vice. Ce qui serait condamnable, ce serait d'en vouloir faire un principe exclusif d'éducation. La honte peut influer de deux manières sur notre conduite : ou bien elle nous fait éviter les actes honteux par crainte du blâme et de l'opprobre, ou bien elle nous fait cacher les actions honteuses que nous avons commises [3]. Même cette dernière peut être de quelque avantage, car celui qui cache ses fautes vaut mieux que celui qui les publie, puisqu'il fait preuve, par là, d'un certain sens moral, mais on voit que ce n'est pas là le principe d'une moralité de bien bon aloi.

L'honnêteté elle-même, n'étant qu'une vertu intégrale, peut constituer un appui, mais seulement un appui et ne peut suffire à rendre l'homme parfaitement vertueux. Comme

[1] Illi qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca ; puta ex comminatione poenarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi... Illi autem, qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam, aut remunerationem extrinsecam. I-II. q. 107. a. 1.

[2] I-II. q. 107. a. 1.

[3] II-II. q. 144. a. 2.

toute vertu intégrale, elle ne s'attache qu'à l'un des côtés de l'objet de la vertu qu'elle intègre, et l'homme qui ne cultiverait qu'une vertu de ce genre, en viendrait à sacrifier l'essentiel à l'accidentel.

Dans l'éducation on peut faire usage et de l'honneur et des honneurs ; l'honneur ou le sentiment de l'honneur (das Ehrgefühl) c'est la conscience de la dignité personnelle, et les honneurs, ce sont les témoignages et les distinctions accordées au mérite et à la vertu. Quelle est la part à faire à chacun de ces facteurs dans l'éducation ?

L'enfant porte en germe le sentiment de sa dignité, mais il n'en a pas conscience dès le commencement. A mesure que se développe sa raison, il devient conscient de sa personnalité et peu à peu de sa dignité humaine. L'éducateur doit « développer ce sentiment, qui ne pourrait manquer sans un profond dommage, et l'épurer, l'orienter progressivement du respect humain et de la vanité qui en sont les formes inférieures, vers la parfaite autonomie [1] ».

L'éducateur qui aura su donner à l'enfant un sentiment profond de sa grandeur morale et de sa dignité humaine, lui aura fait faire un grand pas vers la moralité, et l'aura mis en garde contre bien des faiblesses et des défaillances.

Le sentiment de l'honneur se développe de lui-même dans l'enfant à mesure que sa raison s'éclaire, mais si le développement n'en est pas favorisé et accéléré par un sage éducateur, ce sentiment court grand risque d'être étouffé. Chez l'enfant, en effet, les passions sont très vives et la raison encore peu développée. La voix de la raison ne pourra pas toujours surmonter le bruit des passions qui grondent et bouillonnent, et l'enfant sera amené, s'il n'a été prémuni à temps, à poser des actes dont sa conscience lui montre cependant, au moins confusément, le caractère déshonorant. Répétés fréquemment ces actes nuisent grandement au sentiment de l'honneur, qui au lieu d'aller se développant et s'affirmant chaque jour davantage, s'émousse et finit par dépérir complètement.

[1] Marion. *Grande encyclopédie*, tome XX p. 237.

Cultivé, au contraire, et orienté conformément à la droite raison, ce sentiment est d'un très grand secours dans l'éducation. Le sentiment profond du respect que l'on se doit à soi-même, rend presque impossibles certaines fautes, celles surtout qui supposent plus de bassesse et de lâcheté. « Il y a dans les actions honteuses quelque chose d'empoisonné qui se fait sentir aux lèvres d'un homme de cœur sitôt qu'il touche les bords du vase de perdition. Il ne peut même pas y goûter sans être prêt à en mourir [1]. » Le mensonge, la flatterie, la détraction, la calomnie, l'abus de confiance, le manquement à la parole donnée sont des fautes qui ne viennent pas même à l'idée d'un véritable homme d'honneur.

Mais le sentiment de l'honneur ne doit jamais être séparé de l'idée religieuse. En rappelant à l'enfant sa grandeur et sa dignité, il ne faut pas oublier de lui dire que cette grandeur et cette dignité lui viennent de sa ressemblance avec Dieu, ressemblance à laquelle il participe par son intelligence et sa raison.

La religion chrétienne offre des motifs bien propres à développer la conscience de la dignité personnelle et le sentiment de l'honneur, par les vérités qu'elle nous enseigne. Devenu frère de Jésus-Christ par le Baptême, le chrétien est également le temple du Saint-Esprit ; par la grâce, il est rendu participant de la nature divine, il est en quelque sorte un Dieu [2]. Pourrait-on présenter à l'homme des considérations plus propres à l'élever dans sa propre estime et à lui mieux donner conscience de sa dignité ? Ces considérations l'éducateur doit les rappeler souvent à la mémoire de l'enfant, afin de les y graver d'une manière ineffaçable.

Mais plus que les paroles, la conduite de l'éducateur sera un excellent moyen de formation ; il ne doit rien se permettre dans toute sa manière d'agir qui ne soit parfaitement digne d'un homme d'honneur. Il doit montrer qu'il croit lui-même à sa dignité humaine, et se conduire en conséquence, car il

[1] A. DE VIGNY. *Servitude et grandeur militaires*, p. 228.

[2] Ego dixi : dii estis et filii Excelsi omnes. *Psalm.* LXXXI, 6.

aurait toujours les plus grandes difficultés à amener les enfants à faire ce qu'il ne ferait pas lui-même. La force de l'exemple est grande sur tous les hommes, mais plus encore sur les enfants, et s'ils remarquent quelque divergence entre l'enseignement et la conduite de leurs supérieurs, ils imiteront leur conduite bien plutôt qu'ils ne suivront leur enseignement.

Les maîtres doivent donc se respecter eux-mêmes, mais ils doivent surtout respecter les enfants.

L'enfant doit être traité de manière qu'il voie que l'on croit à sa dignité d'homme et à son sentiment de l'honneur : il faut lui témoigner de la confiance, se fier à sa parole, faire appel quelquefois à son sentiment d'honneur. L'enfant, qui voit qu'on le traite en gentleman, ne tardera pas à se rendre compte de lui-même que « noblesse oblige », et pour peu qu'il reste en lui de bons sentiments, il ne voudra pas abuser de la confiance et de l'estime qu'on lui témoigne. On raconte d'Arnold, le grand pédagogue anglais, qu'il régénéra complètement une classe de menteurs, en croyant chaque élève sur parole [1]. Cette confiance n'exclut pas la surveillance, indispensable même chez les meilleures natures, mais elle exclut de la surveillance les moyens déloyaux, les manœuvres indignes que l'on tolère chez la police, mais qui ne devraient jamais se rencontrer dans l'éducation.

En Amérique, on pousse très loin la confiance à l'égard des enfants. On y a introduit le *self-government* dans les écoles, en y fondant les écoles-cités (school-city), où la surveillance et le maintien de la discipline sont remis entre les mains des élèves. Les essais ont donné d'excellents résultats et l'on est parvenu, par ce moyen, à ramener une discipline relativement parfaite dans les écoles des grandes villes, où les agents de police devaient venir eux-mêmes faire la surveillance pendant les récréations [2].

En général il vaut mieux s'exposer à être trompé quelquefois par les enfants en leur témoignant trop de confiance,

[1] Förster. *Schule und Charakter*, p. 183.
[2] *Id. Ibid.*, p. 154-171.

que de les amener à la défiance par une surveillance exagérée.

Il faut réprouver tout à fait le système d'éducation de certains parents et maîtres, qui, pour corriger leurs enfants de leurs défauts, en appellent sans cesse au jugement des hommes et leur disent : « Que penseraient les hommes s'ils savaient cela ! » C'est développer le sentiment de l'honneur d'une façon toute fausse et superficielle. Par cette méthode l'âme de l'enfant, au lieu de s'élever, s'abaissera vers la terre, et tandis que le vrai sentiment de l'honneur le rend indépendant et le porte à remplir son devoir qu'il ait ou non des témoins, ce faux sentiment d'honneur ne fera que développer en lui la tendance à la dissimulation et à l'hypocrisie [1]. Dans l'éducation il faut faire appel à l'honneur de l'enfant et non pas au jugement des autres hommes.

Le respect dû aux enfants exclut également tout traitement qui blesserait leur dignité humaine. Un éducateur ne doit jamais se laisser aller à employer envers les enfants des termes injurieux, qui émoussent peu à peu en eux le sentiment de leur dignité, et leur font perdre le respect pour leurs éducateurs. « N'adressez jamais à vos élèves des épithètes malsonnantes : les plus grosses injures qu'on puisse dire à un élève, c'est de l'appeler paresseux, étourdi, mutin ; encore faudrait-il que cela ne se dise que quatre fois l'année. Mais ne les traitez jamais de bêtes, de stupides, de vauriens, d'impies, et de tout le reste que la colère ou la mauvaise éducation pourrait enfanter [2]. »

Faut-il également exclure de l'éducation tout châtiment corporel ? Beaucoup de pédagogues l'affirment avec assurance, et non pas par une crainte excessive de la douleur, mais parce que les châtiments corporels punissent d'une manière trop superficielle, et parce qu'ils émoussent le sentiment de la honte, et produisent un effet déshonorant [3]. Mais s'il y

[1] ALBAN STOLTZ. *Erziehungskunst*, 4. Bd., S. 158.

[2] MONFAT. *La pratique de l'éducation chrétienne*, p. 278. Parole du P. Judde.

[3] So bedarf wohl kaum noch der Erwähnung, daß die Methode

a une part de vérité, il y a certainement une part d'exagération dans cette manière de voir. On ne peut nier qu'il n'y ait des châtiments corporels particulièrement déshonorants : tels sont les coups portés à la figure, parce que dans la figure se trahit surtout la personnalité ; mais toutes les punitions corporelles n'ont pas ce caractère déshonorant.

Il faut tenir compte aussi de l'âge de celui qui est ainsi châtié pour juger du déshonneur qui lui est infligé : infliger à un homme des châtiments corporels c'est déclarer en quelque sorte qu'il ne peut être conduit par la raison et qu'on doit le traiter comme on fait les animaux. Chez les enfants dont la raison n'est pas encore bien développée, les coups n'ont pas ce caractère odieux ; infligés avec modération, les châtiments corporels ne sont qu'un moyen pour faire arriver plus facilement à l'intelligence des remarques que l'enfant, sans cela, refuse de prendre en considération. L'homme, au fond, n'est pas un pur esprit, mais un animal raisonnable, et de même que les vérités intellectuelles lui sont rendues plus compréhensibles par une démonstration sensible, de même les châtiments sensibles pourront lui faire retenir plus facilement certaines leçons morales.

Il convient de n'exagérer ni d'un côté ni de l'autre : il ne faut pas traiter les enfants comme des animaux qui n'entendent raison qu'à force de coups, ni les prendre pour de purs esprits qu'il suffit de prendre par la seule raison. Ainsi, loin d'aller contre la dignité humaine la répression corporelle nous paraît être basée sur une exacte connaissance de la nature de l'homme. Quant à l'effet déshonorant que l'on veut attribuer à tout châtiment corporel, il dépend de l'intention de celui qui frappe ; dans les actions comme dans les paroles, le caractère outrageant provient de l'intention ;

der körperlichen Züchtigung mit solcher Pflege der Selbstachtung unvereinbar ist. Manche Freunde des Prügelns wollen es so hinstellen, als stamme unser Protest gegen die körperliche Bestrafung aus der hypersensitiven Angst des modernen Menschen vor dem Schmerz. Nein — wir sind gegen das Prügeln, weil es zu « oberflächlich » schmerzt, weil es brutalisierend und entehrend wirkt und das Schamgefühl abstumpft. FÖRSTER. *Schule und Charakter*, p. 179-180.

la même parole qui, dite par manière de plaisanterie, n'est qu'un mot sans conséquence, peut devenir un outrage si on la profère dans l'intention de déshonorer celui auquel on s'adresse. Il en va de même des coups qui ne prennent leur caractère outrageant que par la volonté qu'on a d'outrager celui auquel on les porte.

Notre manière de voir est confirmée par l'Ecriture qui, loin de blâmer la répression corporelle, la recommande au contraire à plusieurs reprises dans les termes les plus formels [1], et pourtant l'Ecriture ne tend certes pas à rabaisser la dignité humaine.

Le principal reproche que l'on peut faire à ce procédé d'éducation, c'est qu'on l'emploie généralement d'une manière abusive. Le plus souvent on se sert de ces moyens de répression sous le coup de l'impatience et de la colère : on ne garde pas alors la mesure, on procède d'une manière brutale, et l'on fait perdre ainsi aux châtiments corporels toute valeur éducative ; mais il en serait de même de tout autre moyen de répression employé à contre-temps et sans mesure.

Nous ne faisons pas difficulté d'avouer que la répression corporelle est un pis-aller, qu'il ne faut y recourir, et avec modération, qu'après avoir essayé vainement de la persuasion, mais nous pensons qu'on ne doit pas l'exclure absolument de l'éducation comme blessant la dignité humaine.

Le sentiment de l'honneur qui offre d'incontestables avantages dans l'éducation, n'est pas sans présenter aussi de grands dangers, surtout si on veut l'isoler de la religion. L'enfant, auquel on ne cesse de parler de son honneur et de sa dignité morale, qui ne fait le bien et n'évite le mal que par un pur sentiment d'honneur sans faire appel au secours de personne, cet enfant en arrive à faire de lui-même sa fin dernière, son dieu. Ainsi le sentiment de l'honneur, qui sagement dirigé pouvait devenir un principe de moralité, ne fait que donner naissance à un insupportable orgueil.

[1] *Prov.*, 13, 24 ; 23, 13-14. — S. Thomas admet aussi la légimité de la répression corporelle comme moyen d'éducation. II-II. q. 72. a. 2. ad 2.

Aussi ne faut-il pas se lasser de répéter aux enfants que si leur dignité est grande, elle ne vient pas d'eux-mêmes, mais de Dieu, que le mal seul leur appartient en propre et que, par conséquent, loin de s'enorgueillir ils n'ont qu'à s'humilier devant Dieu pour lui rapporter tout honneur et toute gloire.

En même temps qu'on inculque à l'enfant le sentiment de sa dignité personnelle, il faut lui rappeler aussi la dignité d'autrui et le respect qu'il doit au prochain. C'est aussi un excellent moyen d'empêcher en lui le développement exagéré et anormal du sentiment de l'honneur.

La diminution du respect, que l'on peut constater à notre époque, provient des deux principaux facteurs de la culture moderne : la démocratie et l'intellectualisme (die Aufklärung). Ces deux facteurs ont eux-mêmes leur racine dans l'individualisme qui est un produit de la Renaissance. Dans toutes les questions vitales, elle a laissé l'individu à lui-même, et elle a posé comme condition essentielle de la personnalité le fait de ne reconnaître comme vrai et authentique que ce que notre intellect peut examiner et constater par lui-même. La plupart des hommes ne vont pas jusqu'aux dernières conséquences de leurs principes, et ils continuent, sans même le savoir, à régler leur vie d'après les principes traditionnels, sans se soucier de les examiner par eux-mêmes jusque dans leurs derniers fondements. Logiquement, les principes admis conduiraient directement au plus pur subjectivisme qui consiste à « ne recevoir aucune chose pour vraie que l'on ne la reconnaisse évidemment être telle, — ce qui équivaudrait pour la plupart des hommes à repousser les conclusions les plus certaines de la science, de l'astronomie, par exemple, ou de la physiologie ; — ériger sa propre intelligence en souverain juge de toutes choses ; faire ainsi, de son degré d'éducation ou de culture, l'unique mesure de la vérité ; ne déférer, sous aucun prétexte, pour aucun motif que ce soit, à aucune autorité ; se retrancher orgueilleusement dans son Moi, comme dans une forteresse, comme dans « une île escarpée et sans bords » que l'on mettrait son point d'honneur à défendre principalement contre

l'invasion du bon sens ; ne pas admettre enfin qu'il puisse y avoir dans le monde plus de choses qu'il n'en saurait tenir dans les étroites bornes de notre mentalité[1] ».

Le manque de respect se manifeste dès l'enfance par l'oubli des règles de la bienséance qui exigent, par exemple, que l'enfant se lève en présence de ses parents, qu'il ne leur coupe pas la parole, etc. Ces choses en soi ne sont que des détails, mais l'observation ou le mépris de ces détails caractérise un état d'esprit.

Chez les jeunes gens le manque de respect se traduit par une confiance exagérée en leur propre intelligence, d'où suit le mépris ou au moins la défiance pour tout ce qui a été fait et dit avant eux, la tendance à tout critiquer, le besoin de recommencer par eux-mêmes toutes les expériences, de se créer eux-mêmes une morale et une religion. C'est l'esprit d'émancipation et de critique qui caractérise notre époque : notre société ne veut rien recevoir de la tradition, elle veut revoir tous les jugements et n'admet que ce qu'elle parvient à démontrer par elle-même.

Cet état d'esprit qui doit nous donner une science nouvelle plus profonde et plus éprouvée que jamais, est au contraire un état d'esprit dangereux qui ne tend à rien moins qu'à empêcher tout développement de la science. Le retour au respect dans l'ordre moral et intellectuel est d'une indiscutable nécessité.

« Le respect est au sens propre du mot un sentiment social indispensable. C'est le sentiment qu'a l'individu de son insuffisance personnelle, et de la nécessité, pour lui, d'être complété par cette haute sagesse, produit de la tradition sacrée du passé, avec son expérience maintes fois éprouvée. Ce n'est que moyennant la piété; le respect du passé, que peut subsister un lien organique entre les générations, ce n'est que par ce respect qu'un développement vraiment constant est assuré et qu'un sain progrès est rendu possible. Au contraire, poser en principe que chaque individu doit

[1] BRUNETIÈRE. *Les motifs d'espérer.* Collection *Science et Religion,* nº 187, p. 28-29.

en toute chose recommencer par le commencement, qu'il doit tout remettre en question jusqu'aux éléments fondamentaux, c'est rendre impossible tout progrès [1]. »

Ce sentiment du respect qui est aujourd'hui en baisse, il faut travailler à lui donner une nouvelle vie. Le plus sûr moyen d'inculquer aux enfants le respect de l'autorité et de la tradition c'est de le pratiquer soi-même. Si les parents, dans leur conduite, font bon marché des données traditionnelles, les enfants suivront cet exemple, quoi qu'on puisse leur dire d'ailleurs en faveur de la tradition.

Aux jeunes gens il faut rappeler qu'ils ne sont pas seuls en possession de l'intelligence et de la raison. Il faut, quand on leur parle de leur dignité, ne pas leur laisser oublier que tous les hommes sont également créés à l'image de Dieu. Il faut leur redire souvent qu'il y a eu avant eux de grands esprits dans le monde, et qu'il serait au moins téméraire de rejeter *à priori* ce que ceux-là nous ont transmis, qui par leur position et leur expérience étaient beaucoup mieux à même qu'un débutant de résoudre les problèmes de la vie et de la destinée. Donc, en même temps qu'on inculque aux jeunes gens le respect d'eux-mêmes, il ne faut pas oublier de leur inculquer aussi, et avec plus de soin encore, le respect d'autrui qu'ils sont plus portés à oublier.

Le sentiment de l'honneur est généralement admis comme moyen d'éducation, mais tous ne veulent pas reconnaître le même droit aux honneurs et à l'émulation que d'aucuns regardent pourtant comme un des plus excellents moyens d'éducation.

« Celui qui sait exciter habilement l'émulation, dit le plan d'études des Jésuites de 1833, possède un précieux moyen d'éducation, presque le seul suffisant à donner à la jeunesse la meilleure formation possible [2]. »

[1] Förster. *Jugendlehre*, 1905, p. 482. Nous avons tiré de cet ouvrage cet aperçu sur le respect.

[2] Wer die Aemulation geschickt zu reizen weiß, der hat durch sie das bewährteste Hilfsmittel im Lehramte, und welches beinahe einzig hinreichend ist, die Jugend aufs beste zu unterrichten. Cité par Eiselen. *Wesen und Wert der Ehre*, p. 15.

D'autres pensent, au contraire, que c'est là un moyen absolument condamnable, qui doit être exclu à tout prix de l'enseignement, quels que soient d'ailleurs les avantages que l'on en retire, car la racine étant gâtée, les fruits ne peuvent manquer de l'être aussi [1].

La question est de savoir ce que l'on entend par l'émulation. Si l'on entend désigner par ce mot l'ambition, le désir d'arriver par tous les moyens, l'envie et la jalousie, il n'est pas douteux qu'on doive l'exclure de l'éducation. Mais ce n'est point là, pensons-nous, le sens du mot émulation. L'émulation, comme l'envie, est une tristesse provenant du bien d'autrui ; mais tandis que l'envieux voudrait enlever le bien à celui qui le possède, le généreux émule ne tend qu'à s'élever à la hauteur de celui avec lequel il rivalise, et à le dépasser même, si c'est possible. Si l'envie est un vice, l'émulation est un puissant stimulant à la vertu : loin de vouloir abaisser à son niveau les hommes vertueux, elle cherche bien plutôt à s'élever aussi haut qu'eux dans la science et la vertu [2].

L'émulation devient vicieuse quand celui qui en est animé ne tend au bien ou à un bien plus grand que dans le seul but de dépasser ceux de son entourage : c'est alors de la vaine gloire et non plus de la saine émulation. Le bien doit toujours être notre fin, la comparaison avec les autres hommes ne doit être qu'un mobile qui nous fait accomplir le bien avec plus de courage et de perfection.

L'émulation est un excellent remède pour exciter les natures nonchalantes et pusillanimes qui regardent les buts

[1] EISELEN, *op. cit.*, p. 15-16.

[2] Quomodo autem se habeant aemulantes, et in quibus et quibus, hinc erit manifestum. Nam aemulatio est dolor quidam, quoniam bona et honorabilia quae ipse quoque assequi posset, natura similibus adesse videantur, non quoniam aliis sunt sed quia non ipsi quoque. Ideo et probum quiddam aemulatio est, et proborum ; invidia vero improborum et improbum ; alteri enim ut ad consequenda bona se praeparent, aemulatione concitantur : alteri propter invidiam proximi impedimento sunt. ARISTOTELES. *Artis Rhetoricae*, lib. II, cap. XI. *De aemulatione*. Cf. S. THOMAS. II-II. q. 36. a. 2.

élevés comme impossibles à atteindre, aussi longtemps que nul ne leur en a montré le chemin ; elle est utile également aux natures fortes et généreuses qui, souffrant malaisément d'être dépassées dans le bien, sont excitées par cette passion à monter toujours plus haut. Il est indéniable pourtant que l'émulation est un remède dangereux auquel se mêle très facilement le poison de l'envie. Il convient donc de l'employer avec prudence, mais en soi et entendue dans son sens véritable elle ne saurait être condamnée.

Pas plus que l'émulation on ne doit condamner les moyens qui servent à la faire naître, à l'entretenir, à la développer. Ces moyens sont les éloges, les places d'honneur, les différentes distinctions honorifiques qui servent dans les établissements d'éducation et d'instruction à récompenser le mérite et la vertu. L'enfant et le jeune homme ont droit comme l'homme fait à ce qu'on reconnaisse leur vertu et qu'on en rende témoignage ; ce témoignage est pour eux et pour leurs condisciples un encouragement à faire toujours de leur mieux. A ces avantages il faut éviter de laisser se joindre la vanité et l'orgueil. Pour cela, il est nécessaire de distribuer les éloges avec mesure et de rappeler fréquemment à l'enfant et au jeune homme que ses avantages ne lui viennent pas de lui-même, que ses facultés lui ont été prêtées par Dieu, qu'il n'en a que l'usufruit, et que par conséquent tout l'honneur que lui méritent ses talents il doit le rapporter à Dieu. On ne saurait trop insister sur ce point, sous peine de voir la recherche et l'amour de sa propre excellence se développer de manière à empêcher la croissance de toute vertu véritable.

Il faut surtout, dans la distribution des éloges et des récompenses tenir compte du travail, de l'effort et de la bonne volonté, autant, sinon plus que du succès, et proportionner les récompenses à l'excellence des vertus pratiquées, afin d'apprendre aux enfants à apprécier eux-mêmes les différentes vertus à leur juste valeur.

« Elever au plus haut la pratique des devoirs envers Dieu, envers les parents et les maîtres, tout ce qui tient à l'obéissance volontaire et au respect cordial ; l'honnêteté et la charité envers les condisciples, tout ce qui annonce la

franchise, la droiture, le désintéressement ; deviner, encourager, mettre en honneur la bonne volonté soutenue, le travail persévérant... : tel est le but qu'un bon éducateur doit toujours avoir en vue. Par contre, faire des réserves motivées, quand il a des distinctions à décerner au talent trop notoirement séparé de la vertu ; déprimer les avantages obtenus sans efforts, en peu de temps et par le simple jet spontané du génie naturel ; abaisser ceux qui font étalage de leur facilité et se vantent d'être arrivés au premier rang sans y avoir pris de peine, et désabuser ceux qui les admirent [1]. »

L'éloge ne doit pas être prodigué constamment au même élève qui résisterait difficilement à l'infatuation ; il faut saisir toutes les occasions d'encourager les élèves plus faibles ; c'est à ceux-là surtout qu'il faut s'efforcer de donner de l'émulation en soutenant leurs efforts et en leur laissant entrevoir la possibilité du succès.

Dans les travaux d'ordre purement intellectuel, on ne peut faire autrement que de donner la première place au meilleur travail, sans tenir compte de ce qu'il a pu coûter de fatigue et d'effort. Mais à côté des distinctions accordées aux travaux de l'esprit, il faudrait en établir d'autres destinées à récompenser les qualités de la volonté et du cœur, pour faire comprendre aux enfants que « l'honneur vrai de l'écolier comme de l'homme, c'est de faire de son mieux advienne que pourra, bien plus que de réussir par des dons naturels indépendants de sa volonté. L'honneur, en d'autres termes, est affaire de volonté, non d'intelligence [2] ».

L'influence du sentiment de l'honneur qui est si grande dans l'éducation, est d'une portée considérable même dans toute la vie morale. « Comme l'augmentation de l'honneur cause du plaisir et sa diminution de la douleur, la considération de l'honneur pousse à rechercher les choses qui augmentent l'honneur et à éviter celles qui le diminuent [3]. » Et comme

[1] MONFAT. *La pratique de l'éducation*, p. 190-191.
[2] MARION. *Grande encyclopédie*, art. *Honneur*, t. XX, p. 238.
[3] Da Mehrung der Ehre Lust, Minderung, Schmerz bewirkt, so

la vertu nous assure de l'honneur, tandis que le vice produit la honte, l'honneur peut devenir un facteur de moralité. Quelques-uns même ont eu une si haute idée de l'honneur, qu'ils ont voulu voir en lui le fondement de toute morale, abstraction faite de toute idée religieuse et de toute espérance en l'au-delà. Tel, par exemple, Alfred de Vigny, qui faisait de l'honneur la religion de l'avenir, et qui a écrit sur ce sujet quelques pages, les plus belles peut-être qu'on ait écrites sur l'honneur. Nous nous permettons d'en citer quelques fragments qui se rattachent du reste intimement à notre sujet. « Que nous reste-t-il de sacré ? Dans le naufrage universel des croyances, quels débris où se puissent rattacher encore les mains généreuses ? Hors l'amour du bien-être et du luxe d'un jour, rien ne se voit à la surface de l'abîme. On croirait que l'égoïsme a tout submergé ; ceux mêmes qui cherchent à sauver les âmes et qui plongent avec courage se sentent prêts à être engloutis... J'ai cru apercevoir sur cette sombre mer un point qui m'a paru solide. Je l'ai vu d'abord avec incertitude et, dans le premier moment, je n'y ai pas cru. J'ai craint de l'examiner, et j'ai longtemps détourné de lui mes yeux. Ensuite, parce que j'étais tourmenté du souvenir de cette première vue, je suis revenu malgré moi à ce point visible, mais incertain. Je l'ai approché, j'en ai fait le tour, j'ai vu sous lui et au-dessus de lui, j'y ai posé la main, je l'ai trouvé assez fort pour servir d'appui dans la tourmente, et j'ai été rassuré.

« Ce n'est pas une foi neuve, un culte de nouvelle invention, une pensée confuse ; c'est un sentiment né avec nous, indépendant des temps, des lieux et même des religions ; un sentiment fier, inflexible, un instinct d'une incomparable beauté, qui n'a trouvé que dans les temps modernes un nom

hat die Rücksicht auf Ehre die Tendenz, den Willen zum Trachten nach den Dingen zu bestimmen, welche die Ehre mehren, zum Meiden der Dinge, die sie mindern. Gemehrt wird im Allgemeinen die Ehre durch alles, was Macht und Einfluß eines Individuums steigert, oder mit andern Worten, was seine Tätigkeit, anderen zu nützen oder zu schaden, erklärt. PAULSEN. *System der Ethik*. I, p. 36.

digne de lui, mais qui déjà produisait de sublimes grandeurs dans l'antiquité, et la fécondait comme ces beaux fleuves qui, dans leur source, et leurs premiers détours, n'ont pas encore d'appellation. Cette foi, qui me semble rester à tous encore et régner en souveraine dans les armées, c'est celle de l'Honneur.

« Je ne vois point qu'elle se soit affaiblie et que rien l'ait usée. Ce n'est point une idole, c'est, pour la plupart des hommes, un dieu, et un dieu autour duquel bien des dieux supérieurs sont tombés. La chute de tous leurs temples n'a pas ébranlé sa statue.

« Une vitalité indéfinissable anime cette vertu bizarre, orgueilleuse, qui se tient debout au milieu de tous nos vices, s'accordant même avec eux au point de s'accroître de leur énergie. — Tandis que toutes les vertus semblent descendre du ciel pour nous donner la main et nous élever, celle-ci paraît venir de nous-mêmes et tendre à monter jusqu'au ciel. — C'est une vertu tout humaine que l'on peut croire née de la terre, sans palme céleste après la mort ; c'est la vertu de la vie.

« Telle qu'elle est, son culte, interprété de manières diverses, est toujours incontesté. C'est une Religion mâle, sans symbole et sans image, sans dogme et sans cérémonies, dont les lois ne sont écrites nulle part ; — et comment se fait-il que tous les hommes aient le sentiment de sa sérieuse puissance ? Les hommes actuels, les hommes de l'heure où j'écris, sont sceptiques et ironiques pour toute chose, hors pour elle. Chacun devient grave lorsque son nom est prononcé...

« Puisse, dans ces nouvelles phases, la plus pure des Religions ne pas tenter de nier ou d'étouffer ce sentiment de l'Honneur qui veille en nous comme une dernière lampe dans un temple dévasté ! Qu'elle se l'approprie plutôt, et qu'elle l'unisse à ses splendeurs en la posant, comme une lueur de plus, sur son autel, qu'elle veut rajeunir ! C'est là une œuvre divine à faire. — Gardons-nous de dire de ce dieu antique de l'Honneur que c'est un faux dieu car la pierre de son autel est peut-être celle du dieu inconnu.

L'aimant magique de cette pierre attire et attache les cœurs d'acier, les cœurs des forts [1]. »

Nous montrerons plus loin l'insuffisance de l'honneur, même ainsi conçu, pour fonder une morale. Nous ne nous y arrêtons pas ici.

A côté ou au-dessous de cette conception si haute et si noble de l'honneur, il en est une autre beaucoup plus terre à terre : c'est la conception mondaine de l'honneur. Les hommes ne furent pas sans s'apercevoir que là ou la religion n'était plus de mise, il fallait garder au moins l'honneur pour conserver encore l'extérieur de la vertu. Mais comme il leur paraissait impossible que chaque homme possédât toutes les vertus, ils décomposèrent l'honneur, et décidèrent, par une convention tacite, que chacun serait tenu à pratiquer la vertu de son état, moyennant quoi il serait regardé comme un homme d'honneur [2]. Cet honneur conventionnel fut toujours extrêmement variable. « L'honneur du soldat ne fut pas le même que celui du marchand ; l'honneur du mari ne fut pas le même que celui de la femme. L'honneur varia, dans le même pays, suivant les dates et les localités : aux champs, la faute des filles non mariées est moins grave que la faute des épouses ; à la ville, c'est le contraire : ce n'est point affaire de si grande conséquence de se donner à plusieurs hommes, à condition d'avoir, au préalable, juré fidélité à un seul [3]. »

Au point de vue de la moralité il est clair que l'on ne peut faire grand état d'une règle aussi variable, qui permet aujourd'hui ce qu'elle défendait hier, et qui défendra demain ce qu'elle autorise aujourd'hui. Cet honneur mondain peut faire pratiquer quelques vertus et éviter quelques vices. Mais il ne produira jamais qu'une moralité toute extérieure, toute en surface, et par suite de médiocre aloi : elle ne repose que sur l'opinion publique, et l'opinion publique ne peut contrôler les intentions. « Cette opinion, on la trompe, on

[1] DE VIGNY. *Servitude et grandeur militaires*, p. 264-269.

[2] *L'honneur considéré en lui-même et relativement au duel*, par M. DE C***, p. 3-7.

[3] Vicomte D'AVENEL. *Les Français de mon temps* (*Nelson*), p. 208.

peut le tenter tout au moins, car, n'atteignant que les apparences, elle s'en contente nécessairement ; elle est donc dupe des faux-semblants. Il est vrai que le jour où elle démasque les hypocrites, elle est pour eux sans pitié ; mais cela n'empêche pas les habiles de lui en faire accroire en attendant [1]. » Aussi lui a-t-on fait son procès, et même parfois d'une façon assez rude, mais non sans raison. Bossuet l'accuse « de flatter la vertu et de la corrompre ; de déguiser le vice et de lui donner du crédit ; d'attribuer aux hommes ce qui appartient à Dieu, et de les enrichir, s'il se pouvait, de ses dépouilles [2] ». L'honneur mondain et l'opinion publique pris pour base de la morale, ne pourront jamais produire, au lieu de la moralité, que la dissimulation et l'hypocrisie la plus raffinée.

A condition qu'on n'en fasse pas la règle suprême de la moralité, mais un moyen seulement pouvant servir ou de frein aux natures trop ardentes ou de moteur aux natures trop lâches, l'emploi peut en être toléré dans la vie morale. Mais il faut toujours que l'on recherche le bien pour lui-même ou mieux pour Dieu, et que l'approbation de l'opinion ne soit qu'un encouragement à faire notre devoir. Secouer le joug de l'opinion n'est pas, le plus souvent un signe d'indépendance de caractère, mais bien plutôt le commencement d'une émancipation et d'une licence absolue. C'est ce que l'on constate chez certains criminels qui, une fois perdus d'honneur et n'ayant plus à compter avec l'opinion, se précipitent à corps perdu dans le vice. « Cette morale sur mesure, toute flexible et précaire qu'elle soit, rend toutefois des services : garde-vertu mitoyen, cadre utile, qui protège de quelques vilaines choses ; ceux qui secouent son joug descendent plus souvent au-dessous qu'ils ne s'élèvent au-dessus [3]. »

[1] MARION. *La grande encyclopédie*. Art. *Honneur*, p. 237.

[2] BOSSUET. *Sermon sur l'honneur du monde*. Lebarq. III, 337. — Cf. P. WENZEL LERCH, S. J. *Die moderne Ehrenhaftigkeit*.

[3] D'AVENEL. *Les Français de mon temps* (*Nelson*), p. 210. Cf. MARION. *Grande encycl*. Art. *Honneur*, t. XX, p. 237-38. — PAULSEN. *System der Ethik*, I. p. 96.

Il est clair au premier abord que l'honneur mondain variant avec le temps et les lieux, ne saurait être admis comme le fondement de la morale qui doit rester la même en tous temps et en tous lieux. La chose n'est pas aussi évidente lorsqu'on entend parler du véritable honneur, au sens où l'exposait de Vigny, et qui n'est autre chose que « la conscience, mais la conscience exaltée, le respect de soi-même et de la beauté de sa vie porté jusqu'à la plus pure élévation et jusqu'à la passion la plus ardente[1] ». Ainsi entendu, l'honneur n'est pas sujet aux fluctuations de la mode, il reste le même partout et toujours, comme la conscience et la loi naturelle. Il règle non seulement les actes extérieurs, comme l'honneur mondain, mais aussi la vie intérieure, car une action déshonnête est indigne d'un homme qu'il ait ou non des témoins, qu'il en découle pour lui des avantages ou des désavantages. Ce sentiment de l'honneur est incontestablement un principe d'élévation morale, un ressort qui pousse aux actions nobles et généreuses, un frein qui retient sur la pente du vice, mais il est également certain qu'il ne peut suffire à fonder la moralité.

Et d'abord, pour nous, chrétiens, il est insuffisant, car nous avons reçu une révélation dont nous avons à tenir compte. Nous ne pouvons faire abstraction des vérités que la foi nous enseigne : Dieu promet des récompenses à ceux qui le servent, et menace de châtiment ceux qui se révoltent contre lui ; celui qui renoncerait aux récompenses ou qui se moquerait des châtiments, et qui sous prétexte de moralité plus haute ne voudrait faire le bien et éviter le mal que parce qu'il y croirait son honneur d'homme engagé, celui-là ferait injure à Dieu qui a établi les récompenses et les châtiments.

Cependant « la plus pure des Religions ne tente ni de nier ni d'étouffer ce sentiment de l'Honneur », elle ne tend qu'à le régler et à l'épurer, à le rendre plus vif et plus durable en lui donnant un fondement raisonné.

[1] DE VIGNY, *op. cit.*, p. 267.

Ce sentiment de l'honneur que l'incrédule porte en lui sans trop savoir d'où il vient, la religion nous apprend sur quoi il repose. Ce sentiment naît d'un souvenir inconscient de notre origine divine. Si nous avons si vivement conscience de notre dignité, c'est que nous sommes les images de Dieu, que nous venons de lui et que nous retournons à lui ; c'est que notre nature humaine a été unie une fois à la nature divine, que nous avons été élevés à un état surnaturel et que nous sommes devenus participants de la nature divine. Ces souvenirs qui dormaient au fond de chacun de nous, la religion les réveille ; nous possédions l'effet sans trop bien connaître la cause : la religion la rappelle à notre souvenir et donne ainsi un fondement solide à l'honneur qui, senti seulement et non raisonné, reste sujet, comme tous les sentiments, à bien des variations et des déviations.

De plus, un danger du sentiment de l'honneur pris comme base de la moralité, c'est d'exalter l'orgueil de l'homme. En lui apprenant à ne compter que sur lui-même, à ne demander jamais d'assistance à personne, à faire le bien sans en attendre ni récompense ni reconnaissance et uniquement parce que l'honneur l'exige, l'honneur amène l'homme à croire qu'il ne doit rien à personne, et qu'il ne doit fléchir le genou devant personne, ni homme ni Dieu. Il se fait ainsi son Dieu à lui-même en rapportant tout à lui, ou bien il fait de l'honneur son idole, sa fin dernière en recherchant tout pour l'honneur et l'honneur pour lui-même. Or nous savons que l'honneur n'est qu'un moyen, et qu'on n'en doit jamais faire sa fin dernière.

Ce danger fût-il même écarté, on ne pourrait, pour autant, donner le sentiment de l'honneur comme étant, à lui seul, un principe suffisant de moralité. Une règle morale doit être accommodée à tous les hommes : le sentiment de l'honneur ne répond certainement pas à cette exigence. Ceux qui se laissent guider par ce sentiment ce sont « les cœurs d'acier, les cœurs des forts » mais tous les hommes n'ont pas reçu en partage un cœur de cette trempe. C'est fort beau « ces sacrifies modestes, silencieux, sombres, abandonnés, sans espoir de nulle couronne divine ou humaine, cette vertu de

la vie sans palme céleste après la mort [1] ; mais cet idéal n'est guère à portée de l'humanité. Cette vertu stoïque, avec son air désintéressé et son caractère de grandeur en impose, et elle est de nature à enflammer les âmes généreuses, mais ce désintéressement absolu n'est point le fait de la nature humaine. Il est impossible que l'homme, dans toutes ses opérations, sorte absolument de lui-même : toujours il se recherche en quelque façon, et lorsqu'il paraît s'oublier complètement, c'est alors souvent qu'il se recherche le plus [2]. Aussi Dieu qui connaît la nature humaine et ses aspirations a-t-il eu soin d'établir des récompenses et des châtiments, et s'il ne veut pas que l'homme se laisse diriger, dans sa conduite, exclusivement par un motif d'intérêt personnel, il ne lui interdit pas de s'aider de l'espérance et de la crainte pour embrasser avec plus d'ardeur la pratique de la vertu.

Mais le reproche le plus sérieux que l'on puisse faire au sentiment de l'honneur, c'est qu'étant une règle de conduite purement intérieure [3], elle manque et de fermeté et d'autorité [4], et qu'elle est, par suite, très sujette à déformation. Il est, il faut le reconnaitre, des âmes fortes qui ne transigent jamais avec le devoir une fois connu ; mais pour quelques âmes ainsi trempées, combien d'âmes faibles qui acceptent tous les prétextes pour se soustraire à leurs obligations.

[1] de Vigny, *op. cit.*, p. 262 et 266.

[2] Le désir du bonheur étant le fond de notre nature, il faut, pour être fortement portés au bien et détournés du mal, que nous ayons la perspective d'une récompense ou d'un châtiment. Le culte de la vertu désintéressé, du bien pour le bien, est une belle théorie pour des philosophes en chambre. Lautard. *Revue hebdomadaire*, XXme année, n° 34, p. 518.

[3] *L'honneur* est une Religion mâle... sans dogme et sans cérémonies, *dont les lois ne sont écrites nulle part.* de Vigny, *op. cit.*, p. 267.

[4] Sur certains points chacun l'entend à sa façon, et c'est le libre examen appliqué à la conduite..... L'honneur manque d'autorité. C'est une règle que l'on se donne à soi-même ; on est ainsi directeur et dirigé, juge et partie. Pour qu'une loi s'impose, pour qu'elle ait une forte prise sur nous, il faut que le législateur soit autre que nous-même, qu'il ait une supériorité pouvant exiger notre respect et notre obéissance. Lautard. *loc. cit.*, p. 518.

L'homme est porté naturellement à faire des compromis avec les passions ; quand elles font entendre haut leur voix, quand leurs réclamations s'élèvent plus impérieuses, le jugement de l'homme se trouble et il en vient à se persuader que ce qui est conforme aux passions n'est pas contraire à l'honneur.

Et non seulement on peut se faire illusion dans l'application de la règle, mais la règle elle-même tolère certains écarts. Avec quelques vices, l'honneur n'admet aucune transaction ; chez tous et en tous temps il condamne la déloyauté, l'infidélité, et en général toute violation de la parole donnée. Car, comme le remarque Hello [1], ce qui aux yeux du monde, distingue le déshonneur de la faute, c'est que le déshonneur, au contraire de la faute, suppose toujours un manquement à la parole donnée. Aussi sur tous les points où la parole n'est pas engagée, l'honneur se montre-t-il beaucoup plus accommodant. Et de fait, on voit des hommes, même guidés par un sentiment délicat de l'honneur se permettre d'étranges libertés sur certains chapitres de la morale. Et n'est-ce pas ce que reconnaît de Vigny lui-même quand il écrit que l'honneur « se tient debout au milieu de tous les vices, s'accordant même avec eux au point de s'accroître de leur énergie [2] ». Ainsi, le sentiment de l'honneur auquel échappe

[1] Quelle est la chose qui fait que le coupable n'est pas seulement coupable mais infâme ? Quelle serait, si le déshonneur avait une essence, quelle serait l'essence du déshonneur ? Ce serait, si je ne me trompe

Promettre et ne pas tenir.

La honte a bien des formes, bien des aspects, bien des visages. Il y a mille façons de se déshonorer. Mais toute multiplicité se résout dans une unité quelconque ; le péché produit les effets les plus divers, et, pourtant, au principe de tout péché, il y a un monstre unique, l'orgueil. La honte a tous les costumes ; elle en change souvent, elle s'habille suivant les circonstances ; sa physionomie est mobile ; tantôt elle rit, tantôt elle pleure ; mais si on y cherchait, la lumière à la main, parmi toutes ces laideurs, quel est le type qui les résume, et le principe qui les a fait naître, on verrait que le déshonneur a promis et n'a pas tenu. E. HELLO. *L'homme.* « L'honneur », p. 46.

[2] DE VIGNY. *Servitude et grandeur militaires*, p. 266.

une grande partie de la vie morale, ne peut suffire à fonder une moralité sérieuse, aussi longtemps qu'il fait abstraction de toute considération religieuse.

On nous objectera que la religion avec ses dogmes et sa grâce, avec ses promesses et ses menaces est loin pourtant d'empêcher toutes les fautes, et que l'on rencontre des croyants dont la moralité est plus suspecte que celle de bien des incrédules qui n'admettent d'autre règle de conduite que le sentiment de l'honneur. Nous ne faisons pas difficulté de l'admettre, mais sans nous arrêter à discuter ces faits particuliers, nous nous contenterons de faire remarquer que ceux qui n'ont pas été retenus par les considérations religieuses l'auraient été certainement beaucoup moins par le sentiment de l'honneur, et que de plus, les croyants ne peuvent se permettre aucune faute sans violer les lois de la religion, tandis que les partisans de l'honneur peuvent se permettre bien des écarts sans que leur honneur en soit censé atteint.

Il faut donc à l'homme une règle extérieure qu'il ne puisse déformer, et une assistance qui lui aide à s'y conformer ; cette règle extérieure, le christianisme la lui montre dans les commandements promulgués par Dieu sur le Sinaï et renouvelés par Jésus-Christ, et cette assistance, c'est la grâce que Dieu nous donne pour nous aider à surmonter les difficultés.

Si l'honneur à lui seul ne suffit pas à fonder une moralité solide et générale, il peut aider la religion et devenir un secours très puissant « comme une seconde religion ». « Il fait les amitiés sûres et fidèles au malheur même. Il élève la parole donnée à la hauteur du serment. Il inspire la noble fierté du cœur et il préserve de la sotte fierté des manières. Il assure la loyauté dans les démarches, la délicatesse des procédés, la véridicité dans les paroles, la courtoisie dans la conversation. En un mot il fait l'homme aimable [1]. » C'est assez de titres à sa recommandation.

[1] LAUTARD, *loc. cit.*, p. 520 et 523.

CONCLUSION

Nous pouvons maintenant, dans un bref résumé, opposer la conception scolastique de l'honneur à celle des systèmes opposés.

L'honneur, dans la conception scolastique et catholique, est un acte extérieur par lequel on témoigne de l'excellence de celui à qui cet acte s'adresse.

Le premier fondement de l'honneur ainsi conçu se trouve dans la nature même de l'homme, qui porte en lui, dès sa naissance, l'image de Dieu à l'état d'ébauche, d'où une excellence innée qui l'élève déjà bien haut au-dessus de la nature sensible.

Cette image de Dieu est développée et embellie par la grâce qui se surajoute à la nature comme un vêtement, ou mieux qui la compénètre et l'élève à une perfection que la nature, par elle-même, eût été impuissante à atteindre.

La plus grande perfection, l'homme l'atteint par son union avec Dieu dans la vision béatifique, union la plus étroite après l'union hypostatique : c'est alors seulement qu'il porte en lui l'image et la ressemblance de Dieu par la conformité à sa gloire [1], qu'il ne possédait d'abord qu'en espérance.

Il suit de là que, bien loin d'exclure le sentiment de l'honneur au sens moderne du mot, c'est-à dire la conscience de la dignité et de la valeur personnelle, la conception catholique tend au contraire à lui donner un fondement plus solide et à favoriser son développement. Eclairé par la Révélation sur la grandeur de son origine et de sa destinée, ins-

[1] I. q. 93. a. 4.

truit de son élévation à un état surnaturel et de sa participation à la nature divine, le chrétien doit avoir, de sa dignité, un sentiment plus vif que tout autre homme, sentiment d'autant plus solide qu'il est mieux fondé en raison.

La considération de sa dignité ne porte pas le chrétien à s'élever au-dessus des autres, car il sait que tous les hommes sont ou peuvent devenir participants des avantages et des prérogatives dont il jouit et que tous, par conséquent, peuvent avoir droit au même honneur que lui. Aussi n'y-a-t-il pour le chrétien aucune distinction de caste, de race, de nation [1] ; il a du respect pour ses supérieurs, pour ses égaux et aussi pour ses inférieurs car en tous, il sait voir l'image de Dieu que tous reproduisent, encore que d'une façon plus ou moins parfaite. C'est cette croyance à la communauté d'origine et de destinée qui produit dans les milieux où la doctrine chrétienne est suivie dans sa pureté cette familiarité respectueuse qui ne supprime pas les distinctions hiérarchiques, mais qui rapproche les extrêmes de la société en élevant le petit, l'humble, le faible, et en portant le grand et le fort à s'abaisser vers lui.

Ce respect le chrétien l'étend à toutes les créatures, même privées de raison, car en toutes il voit au moins un vestige lointain de Celui qui seul mérite proprement l'honneur.

Tout honneur, toute gloire, le chrétien les rapporte à Dieu [2] en dernière analyse, car c'est de lui seul que vient tout le bien, et l'homme ne peut s'attribuer en propre que ce qu'il y a de défectueux dans l'œuvre du Créateur. Le respect envers Dieu est considérablement augmenté par suite de la connaissance plus exacte que nous en donne la Révélation. Le respect n'a pas, dans la religion catholique, ce caractère de froideur et de crainte qu'il revêt dans presque toutes les religions fausses : c'est un respect confiant, le

[1] Induentes novum (hominem) eum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit illum, ubi non est gentilis et Judaeus, circumcisio et praeputium, barbarus et Scytha, servus et liber, sed omnia et in omnibus Christus. Col. III, 10, 11.

[2] Soli Deo honor et gloria. I Tim., I, 17.

respect du fils envers son père et non point celui de l'esclave envers son maître.

Quelque prix que le chrétien attache à l'honneur il n'en fait pourtant pas sa fin dernière. Il le regarde comme un moyen précieux qui doit lui faciliter la pratique de la vertu, mais qui ne peut en aucun cas la remplacer. Que si on lui refuse l'honneur auquel il a droit, il sait se contenter du témoignage de sa conscience et de l'honneur dont il est assuré de jouir devant Dieu.

Dans le cas d'une injuste atteinte portée à l'honneur, la religion chrétienne ne défend pas d'en exiger la réparation, mais uniquement par les moyens efficaces et légitimes et non point par la vengeance ou par le duel. Si la réparation ne peut être obtenue il ne reste qu'à supporter patiemment l'injustice.

Ainsi donc le christianisme, loin de chercher à étouffer dans les fidèles le sentiment de l'honneur, refuse seulement de l'accepter comme unique règle de conduite, abstraction faite de toute idée religieuse. On voit déjà les Pères rappeler aux fidèles leur honneur de chrétiens pour les engager à mener une vie digne de ce titre [1] ; ils ne faisaient en cela que suivre l'exemple des Apôtres qui, eux aussi, ne voulaient pas que les chrétiens oubliassent qu'ils étaient devenus, par le Baptême, les temples du Saint-Esprit [2], et qu'ils avaient à se garder de profaner ce temple par une conduite indigne. Ainsi respect envers soi-même, respect envers les autres hommes et surtout respect envers Dieu, recherche modérée de l'honneur rapporté à Dieu, tranquillité devant l'outrage et la calomnie, telles sont les conclusions qui découlent de la conception chrétienne et catholique de l'honneur.

La conception de l'honneur et les idées qui en découlent varient évidemment suivant l'idée qu'on se fait de l'homme,

[1] Agnosce, o christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cujus capitis et cujus corporis sis membrum. Leo Magnus. Serm. I de Nat. Migne, P.-L., t. LIV, col. 192-3.

[2] I Cor., III, 16 ; VI, 19.

et suivant la position qu'on lui donne tant par rapport à Dieu que par rapport à ses semblables.

Le matérialisme, par exemple, n'admet que la matière ; il affirme que l'homme n'est qu'un animal plus développé que les autres sans que rien l'en distingue essentiellement. « Tout jugement n'est qu'une sensation, tout se réduit à sentir [1]. » Les matérialistes nient tout bien honnête, et n'admettent que le bien utile ou délectable [2]. Le bien n'est pas recherché pour lui-même, mais uniquement pour la somme plus ou moins grande d'utilité ou d'agrément qu'il nous procure. Il suit de là qu'il faut se procurer le plus de sensations agréables qu'il est possible [3].

Le matérialisme rend impossible toute morale, toute vertu, et par conséquent tout honneur. « L'homme de génie, dit encore Helvétius, n'est que le produit des circonstances dans lesquelles cet homme s'est trouvé [4]. » La même chose pourrait se dire de l'homme vertueux : sa vertu n'aurait donc aucun mérite, et il ne pourrait prétendre à aucun honneur.

Mais comme la recherche de l'honneur est innée à l'homme, les matérialistes eux-mêmes ne peuvent s'y soustraire, et ils ne font que déplacer le fondement de l'honneur. Au lieu de mesurer la valeur d'un homme à sa vertu, on la mesure aux avantages matériels qu'on en peut tirer : « l'intérêt est donc le seul dispensateur de l'estime ; l'esprit, sous quelque point de vue qu'on le considère, n'est jamais qu'un assemblage d'idées neuves, intéressantes, et, par conséquent, *utiles* aux hommes, soit comme instructives, soit comme agréables [5] ».

[1] Il résulte de ce que j'ai dit, que les jugements... ne sont proprement que des sensations, et que dans l'homme, tout se réduit à sentir. Helvetius. *De l'Esprit.* Disc. I, chap. I. Edit. de Paris, 1793-97, t. I, p. 250. Cf. t. I, p. 241 et 247

[2] Helvetius, *op. cit.* Discours II, chap. XXVI, t. II, p. 393.

[3] Condillac. *Traité des sensations,* IVme partie, ch. IX. t. V, p. 375-377. Paris, 1795.

[4] Helvetius. *De l'Esprit.* Discours III, chap. XXX, t. II, p. 435.

[5] Helvetius, *op. cit.* Discours II, chap. XXVI, t. II, p. 393.

D'honneur et de respect on n'en a ni pour soi ni pour les autres. Son corps on ne le regarde que comme une machine à sensations ; les hommes, on les estime d'après leur rendement ; la femme n'est qu'un instrument de plaisir. Enfin, c'est l'intérêt qui est le dernier mobile, comme Helvétius le répète à satiété dans son livre de l'*Esprit*.

De là provient la place exagérée que l'on donne aux exercices physiques dans l'éducation, le culte de la force brutale soit chez les individus, soit chez les nations, le culte de la beauté corporelle et le règne de la richesse, la ploutocratie remplaçant l'aristocratie.

Il est clair qu'avec une pareille conception de l'homme et de l'humanité on ne peut parler d'honneur au sens propre du mot. L'intérêt étant la seule règle d'action on ne se respecte soi-même et on ne respecte les autres que pour éviter les inconvénients résultant d'une conduite trop libre.

De l'honneur envers Dieu il n'en est pas question, le matérialisme niant l'existence même de Dieu.

A l'encontre du matérialisme, le stoïcisme ne reconnaît que le bien honnête : il rend donc possible un honneur véritable.

La perfection, dans l'idée stoïcienne consiste à rechercher le bien pour lui-même, abstraction faite des avantages qui nous en reviennent. Tout le reste, honneur compris, est indifférent et le sage doit s'en désintéresser complètement. C'est un idéal très élevé, mais les stoïciens eux-mêmes doivent avouer qu'il est irréalisable [1].

Ce système aboutit au mépris de l'honneur social à l'encontre duquel il exagère à plaisir l'honneur personnel, le témoignage de la conscience individuelle. Le stoïcien se surfait dans sa propre estime, et c'est par orgueil, non par humilité qu'il ne tient pas compte de l'appréciation de ses semblables, qu'elle soit à son avantage ou à son désavantage [2].

Le même orgueil qu'il témoigne envers ses semblables, il le témoigne aussi envers Dieu, auquel il pense ne devoir

[1] Epictète. *Apud Arrian*, l. II, cap. xix.
[2] Epictète. *Enchiridion*, cap. xxvi et cap. xxxviii.

rien de ce qui touche à sa vertu, qu'il dépasse même en quelque sorte, en ce que l'homme fait par vertu ce que Dieu fait par nature [1].

L'humanisme qui n'est, en grande partie, qu'une restauration du stoïcisme, admet en principe la bonté de la nature. Ses cinq dogmes fondamentaux sont : la négation ou le mépris de Dieu, la déification de l'homme, la négation de la chute originelle, du Christ, de la Rédemption et des moyens de salut qu'il a institués [2].

L'idéal serait donc de vivre de nouveau selon la nature, c'est-à-dire de se laisser aller à tous ses instincts. Cet idéal de l'homme selon la nature, les premiers humanistes le cherchèrent dans les hommes du beau temps de la Grèce et de Rome, dont ils s'efforcèrent de pénétrer la pensée par l'étude approfondie de leurs œuvres. Ils remirent aussi à la mode le césarisme latin, le despotisme des anciens Césars, que prône Machiavel dans son livre du *Prince*.

Plus tard l'humanisme évolua dans le sens du naturalisme ; on chercha alors dans les poésies pastorales, et dans les innombrables imitations du Robinson primitif, à mettre le bonheur de l'homme de la nature en opposition avec la contrainte qu'imposait la loi chrétienne [3], et à faire ressortir la supériorité de la nature sur le christianisme.

La vertu et l'excellence étaient considérées par les humanistes à un point de vue tout extérieur. Les artistes envisageaient surtout dans la vertu le côté esthétique, les hommes d'Etat le parti qu'ils en pouvaient tirer pour le gouvernement. Machiavel, avec son cynisme habituel, conseille au prince d'avoir plutôt l'apparence des vertus que les vertus elles-mêmes [4].

[1] Plutarchus, Stoïc. repug. 13, 2. Ita convenit etiam bonis omnibus eadem gloriatio, quum nulla in re a Jove superentur.

[2] Fr. A.-M. Weiss, O. P. *Apologie des Christentums*, 4. Ausgabe, zweiter Band. Einleitung IV-VIII.

[3] A.-M. Weiss. *Apol. des Christentums.* Zweiter Band. Zweiter Vortrag. 17-18, p. 131-145.

[4] Il n'est donc pas nécessaire qu'un prince ait toutes les qualités que j'ai marquées, mais seulement qu'il *paraisse* les avoir. J'ose

Une vertu aussi extérieure doit entraîner également un honneur purement extérieur, consistant surtout dans l'observation de certaines formes conventionnelles, dans la fidélité aux lois de l'étiquette et des convenances. L'humanisme, comme du reste tous les systèmes qui exaltent l'individu, a pour conséquence le dédain des autres hommes et l'oubli, sinon le mépris de Dieu.

Le protestantisme, dans son principe, est radicalement opposé à l'humanisme, puisqu'il enseigne à l'encontre de celui-ci que la nature humaine a été entièrement corrompue par la chute originelle. Par suite, l'homme est incapable par lui-même d'acquérir aucune vertu, tous ses actes sont viciés dans leur racine, et il ne peut prétendre à aucun honneur. Son excellence est purement extérieure et provient de l'imputation des mérites de Jésus-Christ. Une telle conception de la vertu entraîne une fausse conception de l'honneur qui doit être considéré également comme quelque chose de tout extérieur. Aussi les protestants sont-ils logiques quand ils refusent absolument à l'homme tout droit à la recherche de l'honneur [1].

Le libre examen, d'autre part, développe outre mesure l'autonomie individuelle, et conduit à ne faire que bien peu de cas de l'approbation ou de la désapprobation d'autrui, et à se contenter du témoignage de sa conscience. C'est d'où l'on a pu déduire parfois l'inviolabilité *absolue* de l'honneur par une tierce personne [2]. Le principe du libre examen est

même avancer qu'il lui serait dangereux de les avoir, et de les mettre en pratique, au lieu qu'il lui est utile de paraître les avoir. Tu dois paraître clément, courtois, intègre et religieux ; mais avec cela tu dois être si bien ton maître, qu'au besoin tu saches et tu puisses faire tout le contraire... Un prince... ne peut pas observer toutes les choses qui font passer les hommes pour bons, parce que les besoins de son Etat l'obligent souvent à violer sa foi. MACHIAVEL. *Le Prince*, c. XVIII.

[1] Daß ein solches Streben (nach Ehre) durch die christliche Gesinnung oder durch den Glauben ausgeschlossen ist, tritt im neuen Testament deutlich hervor... Der Christ strebt nicht nach ihr (der Ehre), er will sie nicht selbst bei den Menschen suchen. W. HERMANN. *Realencyc. für prot. Theol. und Kirche*. V. Bd.. S. 227–228.

[2] BINDING. *Die Ehre und ihre Verletzbarkeit*, p. 27.

également un grand dissolvant de l'autorité et du respect qui fait le caractère particulier de la religion catholique. L'estime exagérée de soi-même ne peut que nuire au respect dû au prochain.

Le protestantisme n'exclut pas le respect et l'honneur envers Dieu, mais c'est un respect plein de froideur, le respect que l'on peut avoir envers un maître qui condamne positivement une partie de ses créatures à la réprobation sans aucune faute de leur part.

Qu'il suffise de nommer encore deux systèmes de philosophie, tout récents par le nom, sinon par la chose : le pragmatisme et l'intellectualisme.

Le pragmatisme n'admet pas le bien honnête, mais uniquement le bien utile ; pour lui rien n'est bon ou mauvais, vrai ou faux en lui-même ; tout est bon et vrai pour autant qu'il favorise l'action, mauvais et faux pour autant qu'il l'entrave et la paralyse. L'excellence d'une chose et d'un acte varie dans la mesure où elle est utile à l'action.

La recherche de l'honneur est soumise à cette même condition ; elle sera légitime ou interdite, selon qu'elle sera ou non favorable à l'action. Celui qui a besoin de l'approbation d'autrui pour agir fait bien de la rechercher, celui au contraire qui serait entravé dans son action par la poursuite de l'honneur devra s'en abstenir absolument.

Il en va de même de l'honneur actif, c'est-à-dire de celui que l'on rend. Il ne faut le rendre à Dieu et aux hommes que pour autant que cela peut favoriser l'action, qui est, pour les pragmatistes, le but dernier de la vie.

L'intellectualisme ne reconnaît qu'un seul bien, la science : la science, pour lui, est une vertu et la vertu une science, et celui-là est estimé le plus parfait qui a le mieux développé ses facultés intellectuelles, abstraction faite de sa conduite morale. L'intellectualisme conduit facilement à la suffisance et à l'orgueil, et par suite au mépris de quiconque ne peut pas faire montre d'un bagage scientifique suffisant pour le classer parmi les intellectuels.

De ce court exposé et de cette comparaison des différents systèmes il ressort que le système scolastique est le plus

raisonnable et le plus complet, car il fait consister l'excellence de l'homme sur laquelle est fondé l'honneur dans le plein développement de toutes ses facultés, et ne développe pas une des facultés de l'homme au détriment des autres. L'honneur pour lui ne consiste pas uniquement dans l'excellence et le témoignage de la conscience personnelle, ce qui conduirait facilement à un subjectivisme outré, il ne consiste pas non plus exclusivement dans les témoignages extérieurs, mais ces deux conditions doivent être remplies simultanément pour qu'on puisse parler de véritable honneur.

Cet honneur enfin, il n'est pas permis à l'homme d'en faire sa fin dernière, mais il ne lui est pas non plus absolument interdit de le rechercher, pourvu qu'il s'en serve comme d'un moyen pour pratiquer la vertu et que directement ou indirectement il le rapporte à Dieu à qui seul est dû honneur et gloire.

APPENDICE

Réformes à introduire dans la législation relative à l'honneur. Tribunaux d'honneur

Une des causes qui amènent souvent au duel et qui portent à l'excuser c'est l'insuffisance des garanties offertes par les lois relativement à l'honneur.

Cette insuffisance que l'on ne saurait nier et à laquelle il importe de remédier en vue de l'ordre et de la paix publique, peut provenir de trois sources : le manque de sévérité des moyens dont disposent les juges pour punir les délits relatifs à l'honneur, une limitation trop étroite des délits punissables par la loi, ou enfin le manque d'autorité de la part des juges appelés à porter la sentence.

Une modification s'impose en premier lieu au sujet des peines atteignant les délits relatifs à l'honneur, ou du moins au sujet de leur application. Dans la plupart des cas, les juges commuent la peine de réclusion statuée par la loi en une peine pécuniaire. Or dans les hautes classes de la société. les seules à peu près qui recourent au duel, cette peine pécuniaire est ressentie beaucoup moins vivement que la peine de réclusion, et il n'y a plus de proportion entre l'outrage et le châtiment. De là vient que l'outragé est porté à se rendre justice lui-même, sans recourir aux tribunaux.

Les juges sont amenés très souvent à commuer la peine à cause de l'insuffisance des locaux de réclusion : il arrive que des gens condamnés pour atteinte à l'honneur, mais du

reste honorables, soient obligés de subir leur peine côte à côte avec des hommes perdus de mœurs, ce qui aggrave singulièrement leur peine. Il conviendrait donc que l'on remédiât, en premier lieu, à l'insuffisance des pénitenciers, afin que l'on pût infliger aux délits contre l'honneur la peine prévue par la loi [1].

Il faut, en second lieu, que l'accusé pour outrage soit obligé de se borner à démontrer la vérité du fait imputé, et qu'il ne lui soit pas permis de fouiller toute la vie de l'outragé pour y chercher quelque action qu'on puisse lui reprocher. On comprend, en effet, que pour se soustraire à cet examen de conscience, l'outragé préfère, le plus souvent, recourir aux armes. On ne devrait donc permettre que la démonstration des faits pouvant établir le bien-fondé des imputations faites par l'offenseur.

Mais avec ces restrictions, il convient que cette démonstration soit permise, et cela surtout dans l'intérêt du plaignant outragé. Sinon l'offenseur pourra toujours prétendre, même après condamnation, que s'il lui eût été loisible de prouver le fait imputé, il aurait eu gain de cause, et l'honneur de l'outragé ne sortirait pas sauf de l'affaire. Une des raisons pour lesquelles en France, on a si souvent recours aux armes par suite de diffamation, c'est peut-être que la loi n'accorde pas, à l'accusé pour outrage, la permission d'établir la vérité des faits imputés.

Il conviendrait également d'ajouter à la loi un article déclarant punissable quiconque reproche à quelqu'un d'avoir refusé le duel.

Mais où la réforme s'impose surtout, c'est dans la constitution des tribunaux qui connaissent des questions d'honneur.

Souvent, les juges appelés à se prononcer sur les délits relatifs à l'honneur ne savent pas assez se soustraire aux courants qui régissent l'opinion. Ils manquent de l'expérience et surtout du tact requis dans ces questions délicates,

[1] Sur cette question des tribunaux d'honneur, cf. l'intéressante étude des Docteurs Klein et Lammasch, *Verbesserung des Ehrenschutzes*, dont nous donnons ici la substance et les conclusions.

et, de plus, de l'autorité indispensable pour que leur sentence mette hors de doute aux yeux du public l'honorabilité de l'outragé.

Pour remédier à cet état de choses, on a imaginé d'instituer des tribunaux d'honneur, parfaitement indépendants de la police et des tribunaux d'office. Chacun resterait libre de choisir entre les tribunaux d'honneur et les tribunaux ordinaires, comme il pouvait, auparavant, choisir entre le duel ou le recours aux tribunaux. Ces tribunaux remplaceraient pleinement le duel, et atteindraient réellement le but que le duel prétend atteindre : témoigner que l'outragé est sensible à l'outrage et ne veut pas le laisser passer impuni ; manifester la susceptibilité de son sentiment de l'honneur ; prouver qu'il possède cette distinction intérieure et ces sentiments irréprochables que demande la bonne société.

On choisirait à cet effet des hommes d'une honorabilité reconnue, dont la position dans le monde et la conduite garantissent qu'ils ont, de l'honneur et des devoirs qu'il impose, une conception conforme à la manière de voir d'une société morale et éclairée. Ces hommes, représentant les opinions des différentes classes et des différents groupes sociaux, auraient à juger l'outrage et à le condamner [1]. Telle serait l'essence des tribunaux d'honneur.

La sentence du tribunal d'honneur donne à l'outragé tout ce qu'il peut raisonnablement exiger : on condamne l'offenseur, on déclare que, au jugement des personnes autorisées, il s'est comporté d'une manière déshonnête et déshonorante, ce qui suffit à mettre hors de doute l'honneur de l'outragé. Le tribunal civil ordinaire donne aussi cette

[1] Sein Wesen (des Ehrenrates) wird darin bestehen, daß angesehene Männer von anerkannter Ehrenhaftigkeit, deren Stellung und Wirken einer geläuterten sittlichen und gesellschaftlichen Anschauungen gemäße Auffassung des Ehrenbegriffes und der Ehrenpflichten verbürgt, sozusagen als Repräsentanten der Meinungen und Ansichten der verschiedenen Gesellschaftsklassen und Kreise über die Beleidigung urteilen und sie verurteilen. Dr. Klein. *Bericht über die Organisation besonderer Ehrengerichte,* in *op. cit. Verbesserung des Ehrenschutzes,* S. 40.

garantie, mais non d'une façon aussi satisfaisante, car il n'est pas, comme le tribunal d'honneur, composé de gens pris dans le milieu auquel appartient l'outragé ; or il est certain que la manière d'apprécier un outrage et d'en déterminer la réparation diffère grandement d'un milieu à l'autre. Le mode de la réparation et la publicité à donner à la sentence se régleraient sur la qualité et la gravité de l'outrage.

Le tribunal d'honneur peut connaître des outrages de toutes sortes, soit publics, soit secrets. Quelques-uns pensent, mais à tort, que les outrages publics ne devraient pas être de la compétence du tribunal d'honneur : si l'on admettait cette idée, l'offenseur qui voudrait amener le duel et échapper au tribunal d'honneur, en viendrait à des outrages publics, et l'on aggraverait ainsi le mal au lieu de le diminuer.

Dans le cas où l'offenseur refuserait de se présenter devant le tribunal d'honneur, le tribunal doit se contenter d'étudier la conduite de l'offensé et de déclarer, s'il y a lieu, qu'il n'y a rien que d'honorable dans sa conduite.

Le tribunal d'honneur ne doit dépendre aucunement des tribunaux d'Etat, il ne doit même avoir aucune relation avec eux. La plupart du temps, en effet, on a recours au duel parce qu'on s'imagine, on ne sait trop pour quels motifs, que la sentence des tribunaux ordinaires ne donne pas une satisfaction convenable à l'honneur lésé. L'outragé veut avoir, sur son honneur, le jugement des membres du groupe social dont il fait partie, qui pensent et jugent comme lui, et non pas le jugement des juges de profession, qui peut être plus raisonnable, mais qu'il estime moins propre à établir l'intégrité de son honneur.

Le tribunal d'honneur sera donc formé librement par le choix de ceux que leur personnalité, leur conduite et leur position sociale désignent pour cette fonction. La constitution de ce tribunal dans les cas particuliers sera déterminée par des statuts.

Il doit être statué que les membres du tribunal d'honneur ne pourront être poursuivis pour la sentence rendue, sinon nul ne voudrait accepter ce poste, qui est déjà un poste de dévouement.

Pour éviter une double procédure sur la même affaire, à la fois devant le tribunal d'Etat et devant le tribunal d'honneur, ce qui ne pourrait qu'être funeste à l'un et à l'autre, il conviendrait d'établir les points suivants : par le recours au tribunal d'honneur on empêche l'expiration du délai accordé par la loi pour intenter un procès pour injure, car l'affaire peut ne pas aboutir devant le tribunal d'honneur et il faut que le plaignant conserve le droit de recourir au tribunal officiel. Sinon il serait à craindre que l'accusé ne feignit d'abord de se soumettre à la procédure devant le tribunal d'honneur, et qu'il ne se retirât ensuite, alors que, par l'expiration du délai fixé par la loi, le plaignant aurait perdu tout droit d'intenter un procès pour outrage devant les tribunaux officiels.

Aussi longtemps qu'une affaire est pendante devant le tribunal d'honneur, on ne peut intenter un procès pour la même affaire devant les tribunaux d'Etat, et vice-versa. Recourir aux tribunaux de l'Etat pendant la procédure du tribunal d'honneur, c'est mettre fin *ipso facto* à cette procédure.

Une question résolue par le tribunal d'honneur ne peut plus être portée devant le juge ordinaire, et réciproquement la décision du juge ordinaire ne peut être soumise à l'examen du juge du tribunal d'honneur. Tout au plus pourrait-on accorder au plaignant, dans le cas où l'accusé aurait été acquitté par le tribunal ordinaire, le droit de demander au tribunal d'honneur une déclaration certifiant qu'il n'y a rien eu de déshonorant dans sa conduite.

Telle doit être, dans ses grandes lignes, la constitution du tribunal d'honneur et son fonctionnement. Une pareille institution n'ayant encore jamais fonctionné, il se pourrait que des réformes s'imposassent sur quelques points. Mais il ne faudrait pas, à cause de certains défauts auxquels une expérience de quelques années permettrait de remédier, rejeter une institution qui peut n'être pas suffisante dans tous les cas, mais qui serait pourtant de nature à faire disparaître, dans un temps plus ou moins long, la plaie longtemps incurable du duel.

Le point le plus difficile n'est pas la constitution du tribunal d'honneur, pour compliquée qu'elle soit ; la difficulté sera toujours d'amener les gens des hautes classes, qui ont surtout l'habitude de trancher leurs différends par les armes, à recourir au tribunal d'honneur.

Le meilleur moyen de faire pénétrer cette habitude dans la masse paraît être la fondation d'une association dont les membres s'engageraient à ne jamais avoir recours aux armes pour vider les différends relatifs à l'honneur, mais à s'adresser toujours au tribunal d'honneur. Dans les conflits d'honneur avec des personnes ne faisant pas partie de l'association, les membres de l'association feront tous leurs efforts pour amener leur adversaire à porter l'affaire devant le tribunal d'honneur.

Le gouvernement [1], dont c'est le devoir de faire disparaître le duel, aurait à permettre l'établissement de ces tribunaux, à faciliter autant que possible leur fonctionnement en sanctionnant certains points des statuts, et à favoriser leur extension en ordonnant aux fonctionnaires de recourir toujours au tribunal d'honneur ou au tribunal officiel pour trancher leurs différends touchant l'honneur.

Il ne faut pas se bercer d'illusions : même après l'établissement du tribunal d'honneur on ne doit pas s'attendre à voir disparaître le duel du jour au lendemain ; ce n'est que petit à petit que l'on parviendra à réformer l'opinion et à convaincre les esprits de la vanité du duel comme moyen de réparer l'honneur. Il est impossible d'extirper en un moment ce préjugé, mais il ne faut négliger aucun des moyens qui peuvent y contribuer, et le tribunal d'honneur y contribuera sans contredit pour une large part.

Il ne faut pas, dès l'abord, le condamner comme une

[1] Er muß (der Staat) einmal seine Anstalten für die Sühne persönlicher Beleidigungen immer mehr zu vervollkommnen wissen, wobei immerhin die Einrichtung von Ehrengerichten ein besonders wichtiger Punkt sein mag, und für's andere durch die ernsteste Förderung der sittlichen Kultur überhaupt dahin wirken, die öffentliche Meinung auf durchgreifende Weise über die Widersittlichkeit des Duells aufzuklären. ROTHE. *Theologische Ethik*, vol. IV. p. 139.

utopie, parce qu'il est certain que tout le monde ne voudra pas y avoir recours. Il suffit qu'il soit accepté par une majorité, pour que le duel, qui est avant tout une affaire de mode, soit discrédité et condamné à disparaître. Le duel ne paraît indispensable dans certains milieux, que parce qu'on n'a jamais essayé de s'en passer. L'essai loyal du tribunal d'honneur montrera que cette idée de la nécessité du duel n'était pas fondée, et que le duel dont l'issue ne prouve rien, est avantageusement remplacé par une décision portée en connaissance de cause, par des hommes dont la compétence en matière d'honneur ne saurait être révoquée en doute.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

De la nature de l'honneur

CHAPITRE II

Divisions de l'honneur

CHAPITRE III

Bases et principes de l'honneur

CHAPITRE IV

De la recherche de l'honneur

CHAPITRE V

De la lésion de l'honneur

CHAPITRE VI

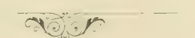
Réparation de l'honneur

CHAPITRE VII

L'honneur dans la vie morale

CONCLUSION

APPENDICE




U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 04 01 04 05 16 2